

TÚLIO TIBÉRIO QUIRINO DE MEDEIROS

ÉTICA, POLÍTICA E EDUCAÇÃO:
ALGUMAS CONSIDERAÇÕES A RESPEITO DA CONTRIBUIÇÃO CRÍTICA DE
FRIEDRICH NIETZSCHE À PEDAGOGIA MODERNA

CURITIBA
2012

TÚLIO TIBÉRIO QUIRINO DE MEDEIROS

**ÉTICA, POLÍTICA E EDUCAÇÃO:
ALGUMAS CONSIDERAÇÕES A RESPEITO DA CONTRIBUIÇÃO CRÍTICA DE
FRIEDRICH NIETZSCHE À PEDAGOGIA MODERNA**

Trabalho Monográfico apresentado como requisito parcial para obtenção de Título de Especialista em Filosofia da Educação, sob orientação do Sr. Prof. Dr. Udo Baldur Moosburger no curso de Especialização em Filosofia de Educação, Setor de Educação da Universidade Federal do Paraná – UFPR.

**CURITIBA
2012**

TERMO DE APROVAÇÃO

**“ÉTICA, POLÍTICA E EDUCAÇÃO:
ALGUMAS CONSIDERAÇÕES A RESPEITO DA CONTRIBUIÇÃO CRÍTICA DE
FRIEDRICH NIETZSCHE À PEDAGOGIA MODERNA”**

por

TÚLIO TIBÉRIO QUIRINO DE MEDEIROS

Trabalho Monográfico apresentado ao Curso de Especialização em Filosofia da Educação: Ética, Política e Educação, do Setor de Educação, como requisito parcial para obtenção de Título de Especialista em Filosofia da Educação, submetido à avaliação da seguinte banca examinadora

Prof. Dr. Celso de Moraes Pinheiro
(Membro Argüidor Interno – UFPR/PR)

Prof. Dr. Prof. Dr. Gelson Tesser
(Membro Argüidor Interno – UFPR/PR)

Sr. Prof. Dr. Udo Baldur Moosburger
(Membro Orientador Presidente da Banca Examinadora – UFPR/PR)

Aprovada (X) Reprovada ()

Curitiba, 12 de Janeiro de 2012.

"Adimanto - Mas dos governos atuais, qual entendes que se coaduna com a filosofia?
Sócrates - Nenhum, mas queixo-me disso mesmo,
de que nenhum dos atuais sistemas de governos
é merecedor do carácter de um filósofo."

PLATÃO, Politéia, 497 a

"Como pensador, não se deveria falar senão da educação de si por si próprio."

NIETZSCHE

DEDICATÓRIA

À Valéry

SIGLAS DOS TEXTOS PUBLICADOS POR FRIEDRICH NIETZSCHE

I. Textos editados pelo próprio Nietzsche¹:

GT/NT - *Die Geburt der Tragödie oder: Griechenthum und Pessimismus* (O Nascimento da Tragédia. Ou Helenismo e pessimismo)

DS/Co. Ext. I - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss: Der Bekenner und der Schriftsteller* (Considerações extemporâneas I: David Strauss, o devoto e o escritor)

HL/Co. Ext. II - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (Considerações extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida)

SE/Co. Ext. III - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher* (Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador)

MA I/HH I - *Menschliches allzumenschliches* (Vol.1) (Humano, demasiado humano)

VM/OS - *Menschliches allzumenschliches* (Vol. 2): *Vermischte Meinungen* (Humano, demasiado humano) (Vol. 2): *Miscelânea de opiniões e sentenças*

WS/AS - *Menschliches Allzumenschliches* (Vol. 2): *Der Wanderer und sein Schatten* (Humano, demasiado humano) (Vol. 2): *O andarilho e sua sombra*

M/A - *Morgenröte* (Aurora)

IM/IM - *Idyllen aus Messina* (Idílios de Messina)

FW/GC - *Die fröhliche Wissenschaft* (A Gaia Ciência)

Za/ZA - *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keine* (Assim falou Zaratustra. Um livro para todos e para ninguém)

JGB/BM - *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (Para além de bem e mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro)

GM/GM - *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (Para a genealogia da moral. Uma polémica)

FW/CW - *Der Fall Wagner* (O caso Wagner)

GD/CI - *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert* (Crepúsculo dos Ídolos ou Como se filosofa com o martelo)

NW/NW - *Nietzsche contra Wagner* (Nietzsche contra Wagner)

WzM/VP - *Der Wille zur Macht* (Vontade de Poder)

II. Textos preparados por Nietzsche para edição:

AC/AC - *Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum* (O Anticristo. Anátema do Cristianismo)

EH/EH - *Ecce Homo. Wie man wird, was man ist* (Ecce Homo. Como tornar-se o que se é)

DD/DD - *Dionysos-Dithyramben* (Ditirambos de Dionísio)

III. Siglas dos escritos inéditos inacabados publicados postumamente:

GMD/DM - *Das griechische Musikdrama* (O drama musical grego)

ST/ST - *Sócrates und die Tragödie* (Sócrates e a tragédia)

DW/VD - *Die dionysische Weltanschauung* (A visão dionisíaca do mundo)

GG/NP - *Die Geburt des tragischen Gedankens* (O nascimento do pensamento trágico)

BA/EE - *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten* (Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino)

FV/CP - *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern* (Cinco prefácios a cinco livros não escritos)

PHG/FT - *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (A filosofia na época trágica dos gregos)

WL/VM - *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn* (Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral)

NF - *Nachgelassene Fragment*

¹ Faremos ainda referência, sempre que possível, às passagens textuais de Nietzsche cuja tradução – mesmo que parcial – é da autoria de Rubens Rodrigues Torres Filho [doravante RRTF], o qual desenvolveu reconhecido trabalho de tradução do alemão que comparece no volume dedicado a Friedrich Nietzsche, da Coleção Os Pensadores, a partir da seleção de textos por Gerard Lèbrun, assim como às traduções de Paulo César Souza. Para os demais autores citados ao longo do corpo do nosso trabalho, o título completo, seja do livro ou do artigo, será apresentado sob a primeira citação que ocorre em cada capítulo, havendo, posteriormente, apenas a indicação o nome do autor e o número da respectiva página.

IV. Forma de citação

Para os textos publicados por Nietzsche, o algarismo árabe indicará o aforismo; no caso de *GM/GM*, o algarismo romano anterior ao árabe remeterá à parte do livro; no caso de *Za/Za*, o algarismo romano anterior ao árabe remeterá à parte do livro e a ele se seguirá o título do discurso; no caso de *GD/CI* e de *EH/EH*, o algarismo árabe, que se seguirá ao título do capítulo, indicará o aforismo. Para os escritos inéditos inacabados o algarismo árabe ou romano, conforme o caso, indicará a parte do texto. Para os *fragmentos póstumos* (Nachgelassene Fragment-*NA*), o algarismo romano indicará o volume e os árabes que a ele se seguem, o fragmento póstumo.

V. Edições:

Salvo indicação contrária, a fonte bibliográfica primária de nosso trabalho, conforme indicado em forma de siglas na página precedente, segue a edição crítica organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Berlin/Munique: Walter de Gruyter & Co./DTV, 1988, 15 Bände.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	01
CAPÍTULO I Filosofia: aproximações com a disposição do pensar.....	06
1.0. A Filosofia como atitude radical do pensar	
1.1. <i>O Nascimento da Tragédia</i> : algumas aproximações a respeito da gênese da crítica nietzscheana à vontade de conhecimento da verdade	
1.2. Para uma genealogia da <i>vontade de verdade</i>	
1.3. <i>Gaya Scienza</i> : uma nova perspectiva do conhecimento?	
CAPÍTULO II. Moralidade dos costumes: política, cultura e educação.....	44
2.0. Os começos críticos em <i>Aurora</i> acerca da questão proposta na <i>Genealogia da Moral</i>	
2.1. Do animal promotor: a construção da memória no animal humano	
2.2. A análise sobre a origem das instituições sociais e as consequências para o animal humano: o conceito <i>de moralidade do costume</i> (<i>Sittlichkeit der Sitte</i>)	
2.3. Da origem da justiça	
2.4. Do duplo problema: a origem e a finalidade do castigo	
CAPÍTULO III. Nietzsche e a educação?.....	78
3.0. Filosofia da Educação: aspectos de um campo de investigação	
3.1. Educação Moderna: algumas aproximações...	
3.2. Nietzsche como crítico da Educação Moderna: ensaio de uma tarefa crítica	
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	96
REFERÊNCIAS.....	100
ANEXO	

RESUMO

O presente trabalho consiste em investigar a contribuição das reflexões de Friedrich Nietzsche a respeito das instituições pedagógicas alemãs e suas implicações ético-políticas. Assim, pretendemos avaliar quais são, efetivamente, as contribuições decisivas deste pensamento de modo a poder reunir elementos para a um exame crítico da crise sistêmica que enfrenta a esfera da educação, de modo a fomentar o debate de idéias voltada à superação de modelos de ensino cujas práticas pedagógicas mostram-se no transcurso do tempo algo com pouca relação com a vida dos indivíduos no processo de construção do conhecimento e de sua própria autonomia². No que tange à possível relevância deste estudo, podemos apenas deixar ora indicado que pretende-se justamente avaliar os critérios de valor que legitimam o campo da educação moderna, e, de modo mais abrangente, a investigação pretende mostrar o horizonte valorativo em que se move o próprio discurso da educação enquanto se reconhece satisfazendo critérios de cientificidade e é reconhecido por certas instâncias como “conhecimento”. Assim, problematizar-se-á, a partir do quadro conceptual do pensar de Nietzsche, as bases de valor que pretendem sustentar o discurso da educação enquanto campo de conhecimento, razão suficiente para se supor que não por acaso este filósofo propõe que seja necessário “educar os educadores”. Se são os educadores que fazem a educação ser o que ela é, trata-se então de promover uma radical avaliação do que se designa por educação, o que se deseja efetivamente com ela, e, por fim, avaliar se esta afirma ou nega a vida, compreendida como vontade de poder, conceito basal do pensamento de Nietzsche.

² Nesse sentido pensamos promover, talvez num futuro próximo, como objetivo específico, um breve estudo de caso a partir do qual problematizaríamos o modo segundo como os conteúdos gerais e específicos pertinentes à disciplina de Filosofia – em breve obrigatória nos estabelecimentos de Ensino Médio no País e que serão objeto de prática docente – são apresentados e quais são os parâmetros que definem o modelo de avaliação destes mesmos conteúdos em relação ao corpo discente. Para isso, analisariamos as “Diretrizes Curriculares da Educação Básica (Filosofia)” da Secretaria do Estado do Paraná, assim outros textos afins, como, por exemplo, os “Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Médio. Brasília: MEC, 1996, e semelhantes.

INTRODUÇÃO

“Na época do *suffrage universel*, isto é,
quando cada um está autorizado a ajuizar sobre tudo e todos,
sou impelido a estabelecer novamente a *hierarquia*.”
NIETZSCHE³

Aristóteles já afirmava que para solucionar bem um problema era antes necessário conhecer as dificuldades que ele comporta. Esta sugestão, que pode ser compreendida inclusive como uma exigência formulada nestes termos simples – entrentes não necessariamente óbvios – faz-nos pensar a respeito da investigação que ora propomos no tocante à filosofia de Nietzsche e os problemas que esta encerra. Isto porque, como é possível observar ao compulsarmos os escritos do filósofo, não vemos o desenvolvimento de seu pensamento ligado a uma argumentação contínua, progressiva, expressos numa cadeia de razões tal como podemos ter acesso em outras obras filosóficas e que fazem parte, como é sabido, da “formação” em Filosofia nos assim denominados estabelecimentos de ensino superior em geral. E isto se dá de tal modo que julgamos aqui oportuno assinalar a pertinência de uma declaração – dentre algumas em que o próprio Nietzsche termina, por outras palavras, dizer o mesmo – que se faz presente num fragmento póstumo no qual ele chegou a declarar que seus escritos não somente dão trabalho e, outrossim, que a partir de determinado momento – por volta dos anos 80 do século XIX – já não escreve para seus leitores e que apenas anota a si mesmo: “Não estimo mais os leitores: como poderia eu escrever para leitores?...Não obstante anoto, para mim.”⁴ Assim, pois, anotara o imoralista que se tem na conta daquele que é o mais obscuro dos obscuros.

Nietzsche utiliza-se de um estilo em que se confundem diversos recursos estético-lingüísticos que tornam difícil uma abordagem mais diretiva aos seus escritos. Consideramos, pois, que tal abordagem possa mesmo vir a ser um indício de um distanciamento da própria proposta filosófica de Nietzsche, senão pelo uso de um jargão técnico próprio a vários

³ „— ich bin dazu gedrängt, im Zeitalter des *suffrage universel*, d.h. wo Jeder über Jeden und Jedes zu Gericht sitzen, darf, die *R a n g o r d n u n g* wieder herzustellen...” [KSA, NF 1884, 26 [9].

⁴ „Ich achte die Leser nicht mehr: wie könnte ich für Leser schreiben? ...Aber ich notire, für mich.” [KSA, NF XII Herbst-1887, 9 [188]: S. 450].

encadeamentos conceituais, mas pelo jogo de sentido e pelo alcance polêmico dos mesmos, marcados pela assistemática da obra deste pensador. Pois bem, nosso ponto de partida advém com uma indagação, a saber: há um problema essencial na filosofia de Nietzsche? Em caso afirmativo, qual seria ele? Ademais, qual o modo pelo qual opta Nietzsche em solucioná-lo?⁵ Ou, efetivamente, ele não propõe soluções – à moda tradicional – em relação aos problemas que julga fundamentais no seu modo de pensar? Posto isso, abre-se o horizonte para o que propõe este trabalho de investigação denominado de genealogia da transvaloração, a saber: a significação do projeto de transvaloração de todos os valores. Não obstante, para compreender tal significação há de se empreender um caminho que perpassa uma considerável massa de escritos de Nietzsche, em relação à tarefa afirmativa e à tarefa negativa, por assim dizer, sua obra de destruição.

Retomando o que dizíamos, comecemos por indagar: o que vem a ser um “problema”⁶? Isto nos parece ser importante de considerar uma vez que estamos no campo próprio do que se denomina por “saber” – a Filosofia – e que se constitui essencialmente por problemas. Diz-se comumente que a Filosofia, assim como a Matemática, dentre outras áreas do saber são, de um lado, compostas por problemas e, de outro lado, por soluções. Dito de outro modo, o problema é o ponto de partida interno ao campo do conhecimento em causa e, assim, tradicionalmente, no caso da Filosofia, é lugar comum se falar em problema ‘metafísico’, ‘ético’, ‘estético’, ‘gnoseológico’, ‘político’, ‘lógico’, etc. Por ‘problema’ deixamos aqui indicado, de forma

⁵ „Der Leser, von dem ich etwas erwarte, muß drei Eigenschaften haben. Er muß ruhig sein und ohne Hast lesen. Er muß nicht immer sich selbst und seine „Bildung“ dazwischen bringen. Er darf endlich nicht, am Schlusse, etwa als Resultat, neue Tabellen erwarten.“ „Vorrede. Gedanken über die Zukunft unserer Bildungsanstalten“ in *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern* [FV/CP]. De acordo com o próprio Nietzsche, entretanto, temos uma consideração digna de nota: “O leitor do qual espero alguma coisa deve ter três qualidades. Deve ser calmo e ler sem pressa. Não deve intrometer-se, nem trazer para a leitura a sua “formação”. Por fim não pode esperar, na conclusão, como um tipo de resultado, novas tabelas.” NIETZSCHE, F. “Prefácio” in *Futuro de nossas instituições de ensino. Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução de Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Ed. 7 Letras, 2000, p. 33. Não obstante, tais princípios não podem se esquecer sob pena de não se compreender o estatuto da filosofia de Nietzsche, assim como convém assinalar que este texto está diretamente relacionado às críticas que Nietzsche faz aos estabelecimentos de ensino alemães próprios à sua época.

⁶ Aristóteles assim declarava: “Dos problemas, alguns podem ser universais e outros são particulares,” ARISTÓTELES, *Tópicos*. São Paulo: Ed. Abril, 1973, Livro (II): Cap. III, 108b 37, p.32. Ademais, assinalava: “Um problema de dialética é um tema de investigação que contribui para escolha ou a rejeição de alguma coisa, ou ainda para a verdade e o conhecimento, e isto quer por si mesmo, quer como ajuda para a solução de algum outro problema do mesmo tipo.” Ibidem, ibidem, Livro (I) Cap. II, 104b, p. 19.

genérica – pois não visamos tratar dos pressupostos conceptuais que envolvem este conceito, embora legítimo e digno de investigação –, como aquilo que atrai o investigador a procurar desvendar ou desvelar algo a partir de algum (s) indício (s). Na Matemática, por exemplo, isto procede a partir de certos dados que são dispostos e conhecidos e procura-se conhecer algo oculto ou desconhecido: problemas típicos da Aritmética, como os que envolvam as operações elementares tais como as da adição, da subtração, da multiplicação e da divisão até se atingir níveis de problemas mais complexos – embora não se abandone esses níveis elementares –, como no caso dos problemas próprios à Álgebra. Fundamentalmente, “problema” aqui será considerado nessa acepção, ou seja, a tentativa de descobrir algo oculto, velado, desconhecido a partir de algo conhecido, de um signo conhecido ou tido por conhecido, um “indício”. Compreendemos, no caso da filosofia de Nietzsche, ser este signo a *moral*; e, especificamente, o corpo de valores que integram a moral judaico-cristã.

A moral foi a “terra prometida”, o novo e vasto continente no qual Nietzsche julgou ter descoberto um manancial de novos e árduos problemas genuinamente filosóficos e rejubila-se com esta descoberta. Em seus escritos o problema do *valor* dos valores evidencia-se a partir de uma preocupação com a ordenação hierárquica dos valores. Este aspecto – central nas suas obras – dá-se enquanto um projeto de transvaloração dos valores. Trata-se de uma tentativa de esboçar para a posteridade uma alternativa de superação dos valores que julga como tipicamente decadentes que engendram mal-estar do homem consigo mesmo, com o mundo. *In suma*: com a própria vida. Por conseguinte, problematizar o *valor* dos valores morais é para Nietzsche o problema excepcional de sua filosofia e ele julgou que deveria ter sido este o problema filosófico por excelência, mas que, entretanto, foram necessários alguns milênios para isto ser compreendido como problema: “moral como problema”, isto é, os valores morais elevados à dignidade do questionamento, da reflexão, do *pôr-se em questão*. Neste sentido, em sua autobiografia, compreendia a si mesmo como uma “fatalidade.”⁷

⁷ Cf. EH/EH: “Por que sou um destino”. Conforme avalia Oswaldo Giacóia em relação ao problema central da filosofia de Nietzsche expresso no livro *Para a genealogia da moral* “(...) a perspectiva dominante, nesta obra, é a crítica da ideologia pelo debate e pelo confronto teórico, bem como pela ironia e pela provocação (...) Deve-se considerar, por exemplo, a ousadia do empreendimento principal: propor-se a investigar não somente a origem histórica de nossas supremas

Ora, o próprio Nietzsche declara, em vários escritos, o que deve ser considerado como sendo “seu problema”. Fazendo uma retrospectiva de obras anteriores, afirmara em 1888: “A questão da origem dos valores morais é para mim, portanto, uma questão de *primeira ordem*, porque condiciona o futuro da humanidade.”⁸ Pode-se entrever, portanto, a partir desta declaração, a magnitude deste problema para Nietzsche. Se o que o filósofo afirma procede, é algo deveras digno de importância o que suscita este problema, pois se trata do que está em jogo para nós enquanto humanidade. O futuro está em jogo – talvez mesmo sempre tenha estado – de forma assaz perigosa. Nietzsche já diagnosticara, por exemplo, quão problemático já se mostrava a educação nos estabelecimentos de ensino na Alemanha do século XIX, as ilusões dos regimes políticos tais como a democracia, o socialismo, o anarquismo, a decadência do tratamento reservado à arte, enfim, o próprio homem enredado nas teias do fenômeno do niilismo. E declara num posfácio de 1888:

“[...] Suposto que seja do *problema da ordenação hierárquica* que podemos dizer que ele é *nosso* problema, nós, espíritos livres... “Eis aqui – um *novo problema!* ... “Eis aqui um superior, um mais profundo, um abaixo de nós, uma descomunal, longa ordenação hierárquica que *nós vemos* eis aqui – *nosso* problema! – –”⁹

Assim também Nietzsche afirmara, em 1886, no prefácio de sua obra *Humano, demasiado humano* (*Menschliches, allzumenschliches* (I), compreendida de entre os anos de 1878-1880, o que constituiria indícios de significativa importância em relação com o primeiro livro do autor, *O nascimento da tragédia ou Helenismo e pessimismo* (*Die Geburt der Tragödie oder Griechenthum und Pessimismus*), pois ali já havia se tornado manifesta sua denúncia contra Sócrates e a “civilização socrática” – o povo de pensadores e suas estimativas de valor

referências de valor, mas também *a fazer uma nova avaliação* do valor desses valores. Fiel a este propósito, não se trata apenas de um estudo sobre a gênese dos valores, mas, sobretudo, sobre o *valor dessa gênese*. GIACÓIA Jr., O. *Nietzsche. Para a genealogia da moral*. São Paulo: Ed. Scipione, 2001, p. 13. Ademais, podemos indicar algumas passagens textuais que vão ao encontro destas considerações iniciais. A declaração supracitada remonta a assim denominada fase final da produção intelectual do filósofo. Não obstante, podemos aqui fornecer parcialmente outra indicação, talvez preciosa, que corrobora esta idéia Nietzsche também o diz na obra *Para a genealogia da moral*, exatamente no “Prólogo”.

⁸ „Die Frage nach der Herkunft der moralischen Werthe ist deshalb für mich eine Frage *erster Ranges*, weil sie die Zukunft der Menschheit bedingt.“ *EH*, „Morgenröthe“ § 2; *EH*, § 2/*EH*, § 2: p. 115.

⁹ „Gesetzt, daß es das *Problem der Rangordnung* ist, von dem wir sagen dürfen, dass es *unser Problem* ist, wir freien Geister [...] „Hier — ein *neues Problem!* [...] Hier ein Höher, ein Tiefer, ein Unter-uns, eine ungeheure lange Ordnung, eine Rangordnung, die wir sehen: hier — *unser Problem!* — “ *MA*, „Vorrede“ § 7 *MA/HDH*. Prefácio: § 7: pp. 89-90 [Trad. RRTF]; Cf. *FW/GC*: § 345.

decadentes. Como avalia Nietzsche, este reconheceu Sócrates e o Cristianismo como exemplos da mais excelsa manifestação da *décadence*¹⁰. Porquanto, é na qualidade de “espírito-livre, muito livre” que Nietzsche anuncia o evangelho no campo daquilo que comumente se passou a designar como ‘ciência’. O filósofo, entretanto, não fala aqui simplesmente como aquele que, quando quis, determinou o (seu) problema. Não! Ele nos fala de algo que é semelhante a uma ordem oracular; fala como que em “tom prometeico” para utilizarmos aqui a linguagem dos tragediógrafos da antiga Hélade. O problema que Nietzsche então tratou e percebeu como genuíno problema – “nosso problema” –, isto é, de todos os antidecadentes e “espíritos-livres” como ele reconhece a si mesmo é, pois, o problema da “ordenação hierárquica.” E é certo que para a compreensão do problema da ordenação hierárquica dos valores há de se compreender como o filósofo Nietzsche compreende o que designa sob a rubrica de *decadência*. Após anos de laboriosa atividade investigativa, ele anuncia aquilo que uma vez já havia sido intuído em *O Nascimento da tragédia*: “a crença proto-germânica na morte de deuses.”¹¹

Enfim, o presente trabalho resulta de uma investigação do projeto filosófico de Nietzsche sendo composto de três capítulos. No primeiro tenta-se, de forma geral, expor pontos fulcrais do discurso filosófico clássico e o ponto de partida da problemática de Nietzsche, assim como as repercussões deste ponto ao longo de algumas obras do filósofo alemão, nas quais tece diversas teses que envolvem vários domínios do discurso filosófico, dialogando, assim, com tradição metafísica. No segundo capítulo, busca-se analisar o importante contributo de Nietzsche no tocante à compreensão da moralidade dos costumes, chave de entendimento fundamental à cultura dos povos, que se encontra na magistral segunda dissertação da obra *Para a genealogia da moral*. O terceiro e último capítulo, uma vez feito o percurso onde questões relacionadas à moral e à política se imbricam, aborda-se o modo segundo o qual Nietzsche pensa a processo de educação, cuja compreensão revela-se polêmica se levarmos em conta o projeto político-pedagógico moderno, seguido de breves considerações finais.

¹⁰ Simultaneamente, Nietzsche interpreta toda a problemática da tragédia e sua deterioração já no interior do próprio mundo grego na época clássica, tal como o concebe Nietzsche na obra *O nascimento da tragédia* e em outros textos. Também abordaremos este ponto no momento oportuno nos capítulos subsequentes deste trabalho.

¹¹ Cf. *GT/NT*. “Vorrede”/Prefácio.

¹² *Os Pensadores Originários. Anaximandro, Heráclito, Parmênides*. Petrópolis: Ed. Vozes 1993. [HERÁCLITO, Fr.35]: p. 67.

compulsarmos outra sentença deste filósofo grego veremos que ele nos diz: “Muito saber não ensina sabedoria, pois teria ensinado a Hesíodo e Pitágoras, Xenófanes e Hecateu.”¹³

Considerando o que Platão diz a partir da personagem Sócrates a personagem Fedro sobre os que se interessam verdadeiramente por conhecer a verdade, num diálogo com cujo título é o nome desta personagem (*Fedro*), é que “(...) *sábio* (s?f??), ó Fedro, parece-me excessivo e convir somente a um deus; mas o nome de filósofo ou outro semelhante ajustar-lhe-ia melhor e seria mais conveniente.”¹⁴ Desse modo, Platão assinala que a filosofia é o uso do saber em proveito do homem, isto é, *filosofia é o uso do saber em proveito do homem*. Ele declara que de nada nos serviria uma ciência se não soubéssemos nos servir dela. Por isso precisamos da filosofia, pois *é nela que coincide o fazer e o saber valer-se daquilo que se faz*.¹⁵

Não incorreríamos em erro em afirmar que Sócrates, as escolas platônicas e neoplatônicas anunciam que é a verificação lógica, portanto abstrata, de que existe um ‘império’ irreduzível à percepção sensível, subtraindo toda ordem de verificação objetiva (sensitiva), pela luz do inteligível é que seria possível alcançar as essências no domínio inteligível, subordinadas ao mais excelso conhecimento: “o Bom”. Porquanto, Platão declara no livro sexto (VI) da *República* (Πολιτεία) que “(...) a idéia do bom é a mais elevada das ciências, e para ela que a justiça e as outras virtudes se tornam úteis e valiosas”¹⁶, afinal “(...) o que transmite a verdade aos objectos cognoscíveis se ao sujeito que conhece esse poder, é a idéia do bom. Entende que esta é a causa do saber e da verdade (...).”¹⁷ Platão ainda termina por nos dizer que:

“[...] para os objetos do conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bom, como também é por ele que o Ser e a essência lhes são adicionados, apesar de o bom não ser uma essência, mas estar acima e para além da essência pela sua dignidade e poder.”¹⁸

Para esse fim, Platão indica uma via a seguir e consiste em operar uma redução. Declarara num outro diálogo: “Reduzir a uma forma única, graças a uma visão de conjunto, o

¹³ Ibidem, ibidem, [Fr.40], p. 69.

¹⁴ PLATÃO, *Fedro*, 1973, 278 d, p. 378.

¹⁵ Ibidem, *Eutidemo*, 1976, 288-290 d.

¹⁶ Ibidem, *A República*, 1993, 505a: p. 304.

¹⁷ Ibidem, ibidem, 508 e, p. 311.

¹⁸ Ibidem, ibidem, 509 b, p. 312.

que está disperso de mil maneiras, para que, pela definição de cada unidade, se possa tornar evidente o tópico que se deseja ensinar em cada caso.”¹⁹ Essa forma de considerar a questão trouxe uma série de implicações para a vida grega e, por assim dizer, ao ‘mundo ocidental’. Trata-se de uma espécie de “disciplina para a verdade”, pois é isto o que efetivamente importa em todo saber efetivo. No livro quinto (V) da *República*, Sócrates associa à imagem do filósofo ao homem que se lança num labirinto em busca do conhecimento. Ele indaga a Gláucon ao investigar sobre aquele que poderia assim ser designado, de fato e de direito, como filósofo: “Mas aquele que deseja prontamente provar de todas as ciências e se atira ao estudo com prazer e *sem se saciar, a este com justiça chamaremos filósofo, ou não?*”²⁰

Para Sócrates, é inequívoca que a resposta a esta indagação é de caráter afirmativo. Ainda na *República*, Platão afirmara que o filósofo “(...) será o único que juntará à experiência a reflexão.”²¹ De acordo com Sócrates, indubitavelmente a resposta é afirmativa. Porém, no desenvolvimento do diálogo, Gláucon elenca uma série de indivíduos que, em sua opinião, poderiam merecer este nome (filósofo), entendendo por filósofos todos aqueles que sentem prazer em aprender, isto é, todos os amadores de espetáculos. Mas, contrariamente, Sócrates discordará dessa concepção, pois, de acordo com sua concepção, somente pode pertencer a esta categoria – a dos filósofos –, aqueles que são “amantes do espetáculo da verdade”.

No desenvolvimento do diálogo, porém, Gláucon elenca uma série de indivíduos que, em sua opinião, poderiam merecer este nome, entendendo por filósofos todos aqueles que sentem prazer em aprender, incluindo neste rol todos os amadores de espetáculos. Mas Sócrates discordará dessa concepção, pois de acordo com o que parece demonstrar a investigação empreendida, somente pode pertencer a esta categoria – a dos filósofos – apenas aqueles que são “amantes do espetáculo da verdade” e, na sequência do diálogo declarara a Gláucon:

É nesse ponto que eu estabeleço a distinção: para um lado, os que ainda agora referiste – amadores de espetáculos, amigos das artes e homens de ação – e para outro aqueles de quem estamos a tratar, os únicos que com razão podem chamar-se filósofos.²²

¹⁹ Ibidem, *Fedro* 265 d, p. 353.

²⁰ Ibidem, *República*, 475 c: p. 255. [Itálico nosso].

²¹ Ibidem, *Ibidem*, 582 d, p.431.

²² Ibidem, *ibidem*, 476 b, p. 257.

Estabelecida esta distinção, haverá outra que é bastante significativa e que pode ser verificada no Livro X da *República*, no qual é exposto o propósito de fundar uma cidade ideal. Segundo esta meta, faz-se necessário recusar a poesia *mimética*, a qual, por sua vez - no julgamento professado por Sócrates -, é um gênero de arte que promove a “destruição da inteligência” de todo aquele que não disponha de um *antídoto* (ἄντιδοτον) poderoso, a saber, esteja portando o escudo do conhecimento “verdadeiro”. É válido assinalar, entretanto, que um outro tipo de poesia é tolerado. Mas essa tolerância à poesia só se dá desde que esta atenda a uma condição prévia, a saber: sua retratação à dialética²³. Noutras palavras, que esteja de acordo com o conhecimento da “verdade”²⁴ tal como o entende Sócrates, afinal, “efetivamente, um bom poeta, se quiser produzir um bom poema sobre o assunto que quer tratar, tem de saber o que vai fazer, sob pena de não ser capaz de o realizar.”²⁵ Porquanto, todo aquele que desconhece a “verdade” apenas realiza uma obra de arte *mimética* e, por conseguinte, não passa de um criador de ‘fantasmas’ e não entende da “verdade”. Sendo assim, transmite e difunde um falso saber cuja base repousa na “aparência”; jamais na “essência”.

²³ Este termo é eminentemente filosófico. Temos em grego a relação entre logos e dialética. Tradicionalmente, dialética esta relacionada à *arte do diálogo* (dialektiké téchne, διαλεκτική τέχνη), ao ato de dialogar. Há a história de um erro, na qual se traduz logos por ‘razão’, por ‘discurso’, mas nem todo discurso é filosófico, assim como não se deve reduzir o logos aos entes matemáticos. Segundo analisa o estudioso Lima Vaz: “Se o termo método é entendido no sentido moderno, cartesiano ou pós-cartesiano, de um conjunto de regras para bem dirigir a razão nas ciências, a expressão método dialético é inadequada e mesmo incorreta. Com efeito, esse sentido (moderno) do termo método era desconhecido dos primeiros praticantes da dialética – os gregos – e só se estabeleceu e vulgarizou a partir do século XVII – o século metódico por excelência. (...) Basta assinalar (...) que a dialética em sua acepção original não é um conjunto de regras ou esquemas de pensamentos a ser aplicado indiferentemente a qualquer conteúdo. O procedimento dialético é diferente segundo a diferença dos conteúdos que são pensados dialeticamente (...)” LIMA VAZ, H.C., “Método e Dialética” in *Filosofia e Método*. Emídeo Fontenele de Brito & Luiz Harding Chang (Orgs). São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 9.

²⁴ Sobre este ponto, no *Fédon*, referente à parte intitulada (a Idéia), Sócrates apresenta-nos algumas razões segundo as quais decide optar por um determinado modo de apreciar a “verdade” das coisas. Escreveu Platão: “(...) depois de haver tomado como base em cada caso, a idéia que é a meu juízo, a mais sólida, tudo aquilo que lhe seja consoante eu o considero como sendo verdadeiro, quer se trate de uma causa ou de outra qualquer coisa, e aquilo que não lhe é consoante eu o rejeito como erro.” (PLATÃO. *Fédon*, 100 a, Ed. Abril, 1973: p. 112). Contudo, diz ainda: “Refleti que devia buscar refúgio nas idéias e procurar nelas a verdade das coisas. É possível, todavia, que esta comparação não seja perfeitamente exata, pois nem mesmo eu aceito sem reservas que a observação ideal dos objetos – que é uma observação por imagens – seja melhor do que aquela que deriva de uma experiência dos fenômenos.” PLATÃO. *Fédon*, 99e: Ed. Abril, 1973, p.112. [Itálico e grifo nossos]. Embora a *República* seja uma obra cujo propósito é diferente do *Fédon*, nesta última podemos perceber pelo menos em que sentido Platão considerava a verdade, e, assim, compreender em que sentido Nietzsche gostava de afirmar que Platão era um “covarde diante da realidade”, contrariamente, por exemplo, a Tucídides, seu modelo dileto. Cf. *GD* § 2: S. 156 “Was ich den Alten verdanke”; *CI* § 2: pp. 115-116 “O que devo aos antigos”.

²⁵ Ibidem, ibidem, [598 e] p. 458.

Sucintamente: de acordo com estas críticas o saber dos poetas trágicos deveriam ser banidos da cidade ideal platônica. Assim, inaugura-se um novo tempo para a expressão artística, a qual se encontrara agora acorrentada aos caules da dialética. É nesse sentido preciso que Nietzsche assinala a “morte da tragédia”, ou seja, a trágica morte da tragédia, a partir da avaliação da tragédia euripideana e reconhecendo na figura de Sócrates o autor deste feito de desta nefasta influência.

Vinte e três séculos após o fenômeno da *paidéia* socrática, no horizonte da Idade Moderna, no século XVII, o filósofo René Descartes escrevera acerca da filosofia numa carta ao tradutor francês de sua obra *Princípios de Filosofia* (*Principia Philosophiae*), a qual versa:

Senhor [...] Primeiramente, gostaria de começar pelas coisas mais vulgares como, por exemplo, que esta palavra *Filosofia* significa o estudo da sabedoria, e por sabedoria não se deve entender apenas a prudência nos negócios, mas um conhecimento perfeito de todas as coisas que o homem pode saber, tanto para a conduta da sua vida como para a conservação da saúde e invenção de todas as artes. E para que este conhecimento assim possa ser, é necessário deduzi-lo das primeiras causas, de tal modo que para se conseguir obtê-lo – e a isto se chama propriamente filosofar – há que começar pela investigação dessas primeiras causas, ou seja, dos princípios.²⁶

No século XVIII, algures conforme uma vez assinalou Fichte, ‘filosofar não é propriamente viver; viver não é propriamente filosofar’. Tal como consta na obra *Sobre o conceito de doutrina da ciência ou a assim chamada filosofia* (*Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*), ele compreende que a filosofia é justamente ciência, isto é: “A filosofia é uma ciência: nisto todas as descrições da filosofia estão de acordo, assim como estão divididas na determinação do objeto dessa ciência.”²⁷ Trata-se da doutrina da ciência em geral, como sugere o título de sua obra, uma vez que “(...) a doutrina da ciência deveria ser a ciência de todas as ciências.”²⁸ Já no século XIX, com Hegel, temos a famosa sentença segundo a qual ele expressa que “a filosofia é o mundo às avessas”, isto é, “a filosofia por sua natureza é algo de esotérico que nem é feito para a plebe nem para uma

²⁶ “Carta do autor ao tradutor francês, ao jeito de prefácio” in DESCARTES, R. *Princípios de Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1997, p. 15. Esta carta-prefácio precede a tradução francesa dos *Princípios de Filosofia* realizada pelo Abade Claude Picot e autorizada pelo filósofo. A tradução foi feita a partir do texto que se encontra na edição Adam-Tannery, vol. IX-2, pp- 1-20. Paris: Vrin, CNRS, 1996.

²⁷ FICHTE, J. G. *A doutrina da ciência de 1794 e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1984, § 1: p. 11.

²⁸ *Ibidem*, *ibidem*, § 3: p. 20.

apresentação à plebe [...] em relação ao entendimento comum o mundo da filosofia como tal é um mundo às avessas.²⁹ A respeito do que Fichte havia assinalado, vemos Nietzsche noutra posição, de oposição àquele mestre do idealismo alemão. Isto porque, filosofar, para Nietzsche, é justamente *vida*! Nietzsche também se mostrará adversário mordaz dos filósofos ao longo de toda a tradição metafísica. Nossa tentativa consiste, pois, em abordar sucintamente um breve texto de Nietzsche que comparece no prólogo de sua autobiografia, datada de 1888, intitulada *Ecce Homo – Como tornar-se o que se é* (*Ecce homo. Wie man wird, was man ist*), segundo a qual ele expressa sua compreensão do que é filosofia:

Quem sabe respirar o ar de meus escritos sabe que é um ar das alturas, um ar *forte*. É preciso ser feito para ele, senão há o perigo nada pequeno de se resfriar. O gelo está próximo, a solidão é imensa – mas quão tranquilas estão elas banham-se as coisas na luz. Com que liberdade se respira! Quantas coisas sentem-se *abaixo* de si! – filosofia, tal como até agora a entendi e vivi, é a vida voluntária no gelo e nos cumes – a busca de tudo o que é estranho e questionável no existir, de tudo o que até agora a moral baniu. Uma longa experiência, trazida por tais andanças pelo proibido, ensinou-me considerar de modo bem diferente do desejável as razões pelas quais até agora se moralizou e idealizou: a história *oculta* dos filósofos, a psicologia de seus grandes nomes surgiu-me às claras. Quanta verdade *suporta*, quanta verdade *ousa* um espírito? Cada vez mais tornou-se para mim a verdadeira medida do valor. Erro (– a crença no ideal –) não é cegueira, erro é *covardia*... Cada conquista, cada passo adiante no conhecimento é *consequência* da coragem, da dureza consigo, da limpeza consigo... Eu não refuto ideais, apenas calço luvas diante deles... *Nitimum in vetitum* com este signo vencerá um dia minha filosofia, pois até agora proibiu-se sempre, em princípio, somente a verdade³⁰.

Vista assim, pode-se considerar que a filosofia é, no mínimo, algo de exótico, que oscila ao bel-prazer do filósofo. Trata-se, entretanto, de algo bem diferente disto. No caso da filosofia de Nietzsche, sua ambição, por assim dizer, consiste em promover dois movimentos por ele designado como a “filosofia do Sim” e a “filosofia do Não”. Num fragmento póstumo assinala:

²⁹ O texto de Hegel na íntegra reza: “Die Philosophie ist ihrer Natur nach etwas Esoterisches, für sich weder für den Pöbel gemacht noch einer Zubereitung für den Pöbel fähig; sie ist nur dadurch Philosophie, daß sie dem Verstande und damit noch mehr dem gesunden Menschenverstande, worunter man die lokale und temporäre Beschränktheit eines Geschlechts der Menschen versteht, gerade entgegengesetzt ist; im Verhältnis zu diesem ist an und für sich die Welt der Philosophie eine verkehrte Welt”. HEGEL, G.W.F. “Jenaer Schriften” [1801-1807] in *Gesammelte Werke* (II) Frankfurt: Suhrkamp, 1986, S. 182.

³⁰ *EH/EH* “Prólogo”: § 3: pp.40-41. “*Nitimum in vetitum semper cupimusque negata; sic interdictis imminet ager aquis*”... citação predileta por parte de Nietzsche da obra do poeta romano Ovídio (43.a.C-17 a.C): “Esforçamo-nos sempre para alcançar o proibido e desejamos o que nos é negado.” Ovídio, *Dos Amores*.

Tenho a *felicidade* de, depois de milênios inteiros de descaminhos e confusão, ter reencontrado o caminho que conduz para um sim e para um não. Ensino o não a tudo o que debilita – que esgota. Ensino o sim a tudo o que fortalece, que acumula força, que justifica o sentimento de força. Não se ensinou, até agora, nem um nem outro: tem-se ensinado virtude, abnegação, compaixão e mesmo negação da vida...Todos esses são valores dos esgotados.³¹

Neste sentido, sua obra pode ser considerada como um movimento em que a meta por excelência consiste num projeto de transvaloração de todos os valores até então conhecidos, e isto implica justamente uma crítica aos juízos de valor metafísicos de toda a tradição ocidental. Esta imensa tarefa crítica consiste naquela parte da filosofia de Nietzsche que diz 'Não', que faz o 'Não'. Impulsionada pela tarefa da afirmação, a parte de sua filosofia que diz 'Sim', visa então a "fazer filosofia com o martelo" e prepara então a sua obra de destruição, a qual visa a todos os valores que depreciam a vida nos seus mais diferentes domínios – para muitos, em insuspeitos domínios – em que o ideal ascético se imiscui e passa despercebido.

Nietzsche visa mostrar que quando o ideal ascético é identificado e submetido à crítica, assume, tal como um retrovírus, diferentes configurações sob novos nomes, mas ainda causando impactos danosos. Exemplifica Nietzsche que este é o caso da ciência, a qual, conforme ajuíza, mostra-se como último rebento e refúgio da moralidade cristã. Visa com essa crítica não refutar a ciência, mas simplesmente determinar o seu valor e até que ponto esta deveria estender seu domínio de desenvolvimento, pois sem esse critério limitador a ciência mostrar-se-ia sob um impulso cego de conhecimento a qualquer custo.³² Nietzsche pensa então que filosofia é uma busca, uma investigação por tudo aquilo que é digno de estranhamento no existir. Um *pathos*³³ move a filosofia, o qual assume no seu modo de pensar o signo da vontade de poder como conhecimento. Entretanto, nos diz o filósofo de Röcken:

O filósofo do conhecimento trágico domina o instinto *desencadeado* de conhecimento, mas não por meio de uma nova metafísica. Não estabelece nenhuma fé nova. Sente tragicamente que a metafísica perdeu o chão, todavia o torvelinho enovelado das ciências não pode satisfazê-lo. Trabalha para construir uma vida nova: restabelece os direitos da arte. O filósofo do conhecimento desesperado será absorvido pela ciência: *o saber a qualquer custo*. Para o filósofo trágico este [saber] completa a imagem da existência de que o que é metafísico só aparece

³¹ WzM: § 54: p. 51.

³² KSA, NF Sommer 1872-1873 19 [24].

³³ Termo grego que indica *sentimento, disposição espiritual*.

antropomorficamente. Não é um céptico. Então é necessário criar um conceito: porque o ceticismo não é a meta. *O instinto de conhecimento, chegando aos seus limites, volta-se contra si-próprio, para encetar então à crítica do saber. O conhecimento a serviço da vida melhor. E preciso querer até a ilusão – nisto consiste o trágico.*³⁴

Nietzsche tem em vista a promoção da tarefa de transvaloração de todos os valores. Entretanto, valor é por ele considerado de vários modos. Num fragmento póstumo de 1884-1888, Nietzsche afirma que “não há nada na vida que tenha valor, a não ser o grau de poder – suposto, justamente, que a vida mesma é vontade de poder.”³⁵ O carácter mais problemático da vida para Nietzsche chegou a uma formulação a partir do signo da vontade de poder. Se vida é vontade de poder, veremos também Nietzsche afirmar que isto é apenas uma de suas manifestações, ou seja, a vida como *caso singular* da vontade de poder.

A própria vida é para mim, instinto de crescimento, de duração, de acúmulo de forças, de poder: onde falta a vontade de poder, há declínio. E eu afirmo que esta vontade faz falta a todos os valores superiores da humanidade – é que, sob os nomes mais santos, reinam sem restrição valores de decadência, valores niilistas.³⁶

Fora esta a verdade a que Nietzsche se referia que fora banida a todo custo pela moral, ou seja, o inteiro fato de afirmar o pluralismo de forças que a vida comporta. Em função da invenção de um além-mundo, de valores metafísicos tidos como expressão da verdade, da única verdade, um dia ousou o homem condenar a existência, como se fosse possível, rigorosamente, auiziar a este respeito. De acordo com Nietzsche, isto se torna mais grave quando certas ficções ultrapassam o domínio do discurso e das práticas ascético-religiosas e alcançam o

³⁴ „Der Philosoph der tragischen Erkenntniß. Er bändigt den entfesselten Wissenstrieb, nicht durch eine neue Metaphysik. Er stellt keinen neuen Glauben auf. Er empfindet den weichen Boden der Metaphysik tragisch und kann sich doch an dem bunten Wirbelspiele der Wissenschaften nie befriedigen. Er baut an einem neuen Leben: der Kunst giebt er ihre Rechte wieder zurück. Der Philosoph der desperaten Erkenntniß wird in blinder Wissenschaft aufgehen: Wissen um jeden Preis. Für den tragischen Philosophen vollendet es das Bild des Daseins, daß das Metaphysische nur anthropomorphisch erscheint. Er ist nicht Skeptiker. Hier ist ein Begriff zu schaffen: denn Skopsis ist nicht das Ziel. Der Erkenntnißtrieb, an seine Grenzen gelangt, wendet sich gegen sich selbst, um nun zur Kritik des Wissens zu schreiten. Die Erkenntniß im Dienste des besten Lebens. Man muß selbst die Illusion wollen – darin liegt das Tragische.“ KSA, NF Sommer 1872 – Anfang 1873 - 19 [35].

³⁵ „Es gibt nichts am Leben, was Wert hat, außer dem Grade der Macht – gesetzt eben, das Leben selbst der Wille zur Macht ist.“ WZM § 55: S. 46.

³⁶ „Das Leben selbst gilt mir als Instinkt für Wachsthum, für Dauer, für Häufung von Kräften, für Macht - wo der Wille zur Macht fehlt, giebt es Niedergang. Meine Behauptung ist, dass allen obersten Werthen der Menschheit dieser Wille fehlt, - daß Niedergangs-Werthe, nihilistische Werthe unter den heiligsten Namen die Herrschaft führen.“ in *Der Antichrist* (A) [KSA, VI, S. 172].

filósofo; ou seja, como afirma Nietzsche, Sócrates pela primeira vez reconhecido como típico decadente e contrário ao espírito helênico. Por isso critica os filósofos cujo modelo socrático repercute na história da filosofia, afinal: “Quando se foi filósofo, então não se tem olhos para o que vem a ser: só se vê o “ente”. Mas como não há ente algum, porém, permaneceu reservado ao filósofo apenas o imaginário, enquanto o seu “mundo.”³⁷

Em *Assim falou Zaratustra* (*Also sprach Zathustra*), de 1885, Nietzsche designa os desprezadores do corpo como sendo os representantes máximos do ideal ascético, dos homens esgotados e por isso assevera que a humanidade, durante milênios, pouco procurou conhecer a si mesma no sentido que ele compreende como sadio e necessário ao maior crescimento e amplitude das forças plásticas humanas. Daí reconhecer a si próprio como *um destino* (ein Schicksal), como uma fatalidade para a futura “humanidade”, ou seja, compreende a si como tendo a tarefa de presentear a humanidade, ofertando-a com a visão dos homens fortes do futuro: o *além-do-homem* (Übermensch).

Nietzsche faz de Zaratustra o arauto do *além-do-homem*, porque este representa a “auto-superação da moral”³⁸, como antípoda por excelência da moral do “animal de rebanho”, justamente na medida em que visa à *proibidade* (Redlichkeit), ao *tornar-se si-mesmo* (Selbstwerdung) assim como à *auto-suficiência* (Eigenständigkeit). Como consequência, está implícita a meta da *superação* (Überwindung).³⁹ E, por isto, declara explicitamente “que todos os juízos supremos de valor, todos que dominam a humanidade, pelo menos a humanidade domesticada, podem ser reduzidos a juízos de homens esgotados.”⁴⁰ Ademais, conclui que “em todos os tempos os sábios dos sábios fizeram o mesmo juízo da vida; *ela não vale nada*.”⁴¹ Entretanto, Nietzsche termina por declarar noutro momento algo decisivo:

³⁷ „Ist man Philosoph, wie man immer Philosoph war, so hat man kein Auge für das, was wird: - man sieht nur das Seiende. Da es aber nichts Seiendes gibt, so blieb dem Philosophen nur das Imaginäre aufgespart, als seine „Welt.“ in WzM: § 570, S.389.

³⁸ Cf. *EH/EH*, “Por que sou um destino”, *NF*: § 3 18 [15] de Julho-Agosto de 1888, KSA, XIII: S. 536.

³⁹ Cf. “Das três transmutações”, “Dos mil e um fitos” e “Da superação de si” (*Za/ZA* (I) 1; *Za/ZA* (I) 15; *Za/ZA* (II) 12.

⁴⁰ KSA, *NF/FP* Frühjahr 1888 15 [13]; cf. *Ibid.*, 14 [137].

⁴¹ *GD/CI*: “O problema de Sócrates” §1: p.17.

Juízos, juízos de valor sobre a vida, pró ou contra, nunca podem, em definitivo, ser verdadeiros: só tem valor como sintomas, só como sintomas entram em consideração – em si tais juízos são estupidezes. É preciso estender os dedos completamente e nessa direção e fazer o ensaio de captar essa assombrosa *finesse* – de que o valor da vida não pode ser avaliada.⁴²

Por isto, assinala que o projeto de transvaloração encerra a superação dos valores que ele identifica e diagnostica como expressão da *decadência*⁴³, na medida em que tais valores arruinam a própria vida. A rigor, porém, Nietzsche não se pretende nenhum melhorador da humanidade (no sentido ordinário e vulgar em que isto é compreendido), e tal como afirma “a meta *não* é o aumento da consciência, mas sim aumento de poder, em cujo aumento a utilidade da consciência é computada, assim como prazer e desprazer.”⁴⁴ Por fim, gostaríamos de destacar mais algumas palavras de Nietzsche acerca do modo como compreende um filósofo:

Um filósofo: é um homem que continuamente vê, vive, ousa, suspeita, espera e sonha coisas extraordinárias; que é colhido por seus próprios pensamentos, como se eles viessem de fora, de cima e de baixo, constituindo a *sua* espécie de acontecimentos e coriscos; que é talvez ele próprio um temporal, caminhando prenhe de novos raios; um homem fatal, em torno do qual há sempre murmúrio, bramido, rompimento, inquietude. Um filósofo: oh, um ser que tantas vezes foge de si, que muitas vezes tem medo de si – mas é sempre curioso demais para “não voltar a si”...⁴⁵

Mas também Nietzsche não deixa de levantar a questão que de forma recorrente assalta leitores de textos filosóficos, seja o público erudito ou não, e que, de maneira geral, termina por ser uma questão que incita a curiosidade geral no tocante ao que ele teria a dizer a respeito do ofício do filósofo no mundo, tal como se segue em forma de pergunta e com um esboço de resposta:

O que deve fazer o filósofo? Em meio a este formigueiro fervilhante tem que ressaltar o problema da existência e, acima de tudo, os problemas eternos. O filósofo deve conhecer o que é necessário, enquanto o artista deve criá-lo. O filósofo deve ter a mais profunda simpatia possível pela dor universal; cada um dos antigos filósofos gregos expressa uma falta: e nesta lacuna insere o seu sistema. Edifica o seu mundo nesta lacuna.⁴⁶

⁴² GD/CI: “O problema de Sócrates” in *Crepúsculo dos Ídolos* § 2: p.329. (Col. Os Pensadores, 1983).

⁴³ Há momento que o próprio autor considera-se o decadente por excelência Cf. “Prefácios” *A (M)* e *MA (HDH-I)*.

⁴⁴ WzM/VP: § 711: p. 481.

⁴⁵ JGB/ABM § 292: p. 194.

⁴⁶ „Was soll der Philosoph? Inmitten der ameisenhaften Wimmelung das Problem des Daseins, überhaupt die ewigen Probleme zu betonen. Der Philosoph soll erkennen, was not thut, und der Künstler soll erschaffen. Der Philosoph soll am stärksten das allgemeine Leid nachempfinden: wie die alten griechischen Philosophen jeder eine Not ausdrückt: dort, in die Lücke hinein stellt er sein System. Er baut seine Welt in diese Lücke hinein.” KSA, NF Sommer 1872 — Anfang 1873 19 [23].

1.1. *O Nascimento da Tragédia*: algumas aproximações a respeito da gênese da crítica nietzscheana à vontade de conhecimento da verdade

Nos escritos dos anos setenta (70) do século XIX, Nietzsche pensava o domínio da arte como um complemento à ordem de saber científico. Ademais, ele reconheceu que “(...) o problema da ciência não pode ser reconhecido no terreno da ciência.”⁴⁷ Deve ser problematizado por um outro domínio que julgava propício: o domínio da arte. Assim, Nietzsche visa insinuar um outro tipo de olhar ao conhecimento, não intencionando seu aperfeiçoamento no sentido de esclarecer questões próprias a este domínio. Como diz o próprio Nietzsche, a tarefa que se impõe é avaliar “(...) a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a óptica da vida.”⁴⁸ A finalidade desta crítica era, pois, redimensionar o olhar em torno da ciência, justamente porque julga ser a ciência a expressão potencialmente perigosa à *vida*⁴⁹; constituindo um corpo de valores que despotencializam a *vida* afirmativa; apresenta-lhe obstáculos donde se torna difícil saber o que ela pode, o que o corpo pode realizar afirmativamente⁵⁰. Dito de outro modo: a ciência, última expressão do ideal ascético e animada por uma “vontade de saber a todo custo”, a vontade de conhecimento da verdade pretende estender seu ‘manto’ aos domínios da vida, nos quais se torna perigosa a sua influência. Isto porque a vida, na acepção nietzscheana, é constituída de ilusão e não exclusivamente de razão, isto é, não é animada por pretensões de verdade ou de valor de verdade.

A questão decisiva a ser considerada para Nietzsche é se este modo ou esta disciplina para a verdade fomenta ou não a vida e, por extensão, cada vida em sua singularidade. Consequentemente, ele promoveu uma crítica fundamentalmente voltada para o ensinamento socrático-platônico, pois julga que estes ao estabelecerem critérios de avaliação para a vida, questionando sua verdade última, advém como consequência o enfraquecimento da mesma em manifestações múltiplas, afinal “a vida não é argumento”. Nesse sentido, no prefácio de 1888, em relação à obra publicada “O Nascimento da Tragédia”, afirmou: “Sócrates como instrumento

⁴⁷ GT „Vorrede”: S.13; NT “Prefácio”: p. 15.

⁴⁸ GT „Vorrede”: S.14; NT “Prefácio”: p. 15.

⁴⁹ A razão aduzida por Nietzsche é que a ciência é a última manifestação do ideal ascético. Cf. GM(III) § 23.

⁵⁰ A utilização do termo “afirmação da vida” é problemático e Deleuze enfatiza em que consiste este perigo de interpretação. Cf. DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia* Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976, p. 151 [“O sentido da afirmação”].

de dissolução da arte grega: 'racionalidade' contra instinto. A 'racionalidade' como potência perigosa, como potência que solapa a vida."⁵¹ Nesse sentido, é obtuso o percurso crítico de Nietzsche em relação à vontade de conhecimento da verdade. Este possui seus começos em 1871, época em que o filósofo publicara seu primeiro livro *O nascimento da tragédia*, no qual esboçara uma crítica à civilização socrática e atribuía à figura de Sócrates a responsabilidade pela "morte da tragédia". Desde que a racionalidade filosófica clássica inventou conceitos-chave como os de "bem", "verdade", "percepção sensível", "percepção inteligível", "metempsicose", dentre outras ficções conceptuais, Nietzsche já observava a "injustiça" que estava sendo praticada contra os trágicos poetas gregos, cuja *paidéia homérica* se opunha à *paidéia socrático-platônica*. Na primeira havia o enaltecimento do conhecimento trágico, vital⁵²; já a segunda é marcada pelo forte traço de um conhecimento e uma visão do mundo orientado, por assim dizer, em função de um comportamento/atitude predominante teórica – "o saber a todo custo", na expressão de Nietzsche. Dito isto cabe-nos, portanto, indagar: qual a relação entre a crítica promovida por Sócrates aos poetas trágicos e o questionamento efetuado por Nietzsche em relação a tal crítica? E por que Nietzsche faz questão de expô-la e produzir uma interpretação relacionando-a com a crítica que faz à vontade de conhecimento da verdade?

Nietzsche assinala que a positividade mística de que era dotada a *vida* fora solapada pela dialética, cujo lema socrático prescreve que a "virtude é saber e só se erra por ignorância."⁵³ A oposição marcante entre os ideais de formação do homem grego, denunciada por Nietzsche em *Para a genealogia da moral*, se dá, pois, entre Homero e Platão. Com isto, Nietzsche quis dizer que Sócrates invadiu o domínio da tradição cultural que perdurou durante séculos na Grécia, tradição esta na qual os helenos regozijavam-se e afirmavam a vida sem a busca incondicional de saber. É neste sentido que o reconhece como "corruptor" dos helenos. A

⁵¹ GT/NT "Prefácio § 1" in Os Pensadores, 1983, pp.23-24 [Trad. RRTF]. Nesse sentido, Deleuze nos indica que Nietzsche diagnostica Sócrates a partir de um comportamento predominantemente teórico a partir do qual opõe sabedoria à instinto, e, por assim julgar, opõe-se ao mundo grego que outrora reinava o conhecimento trágico.

⁵² Safransky nos informa: "As paixões são dionísicas, a linguagem e a dialética no palco são apolíneas – as duas coisas juntas resultam na descrição consciente de escuras forças do destino." (SAFRANSKY, 2001, pp. 56-57).

⁵³ Cf. NT/GT. Nietzsche avaliara Sócrates e Platão como anti-gregos, sendo o primeiro responsável pela corrupção do segundo. Isto porque, segundo Nietzsche, Platão era de uma estirpe nobre, e não lhe deixa de causar impressão o fato de ter sido corrompido por Sócrates.

rigor, conforme a interpretação de Nietzsche, Sócrates inverteu os valores nobres da cultura grega valendo-se da dialética. E é justamente contra a dialética e seus valores que Nietzsche investe sua crítica. Assim, ele tem como meta operar uma *transvaloração de todos os valores*, o que não parece significar a formulação de uma teoria axiológica; pois, de acordo com suas próprias palavras, estas não parecem indicar o estabelecimento de nenhuma moral, embora possua afinidades eletivas com a moral nobre-aristocrática.⁵⁴ Esta meta da crítica de Nietzsche se dá em função de uma recusa franca em aceitar o conhecimento e os valores subjacentes a um discurso dogmático que visa conhecer “essências”. E isto não por mera recusa inconsequente, porquanto a crítica nietzscheana à metafísica se dá, portanto, segundo a apreciação de Eugen Fink, do seguinte modo: “O seu ataque a Metafísica não brota da esfera pré-filosófica, pois ele não é *naïf*. Em Nietzsche, o próprio pensamento se volta contra a Metafísica.”⁵⁵

Assim, se entendemos bem a apreciação de Eugen Fink, ela nos remete a pensar em como Nietzsche valorizava os filósofos denominados pré-platônicos ou pré-socráticos, os quais não subjugavam nem opunham à *vida* ao ideal racional, tal como os filósofos posteriores, a exemplo de Sócrates e Platão.

Na óptica de Nietzsche, a partir de Sócrates e Platão, a *vida* passou a ser negada em sua positividade mística, e uma das manifestações em que isto pode ser verificado se dá através da avaliação de censura endereçada à arte dos poetas trágicos. Como anteriormente assinalamos, a crítica à “verdade”, própria ao domínio da racionalidade científica moderna, já comparece no texto inaugural de Nietzsche – *O nascimento da tragédia* – no qual o ideal científico é considerado sob o efeito de um impulso desenfreado, um conhecimento que é marcado por uma forma de embriaguez apolínea, uma força “cega” movida por uma vontade de

⁵⁴ O texto de Nietzsche a partir do qual baseamos nosso argumento é o seguinte: “*Aos pregadores da moral* – Eu não quero estabelecer moral, mas para os o fazem dou este conselho: se quiserem despojar as melhores coisas e estados de toda honra e valor, continuem a tê-las na língua, como fizeram até agora!” in *FW*: § 292; *GC*: § 292: p. 197. Se o filósofo elabora uma moral, pelo menos não podemos afirmar isto de forma inequívoca levando em consideração as obras por ele autorizadas para publicação. Entretanto, isto não é ponto pacífico nos estudos de sua filosofia, os quais levam em conta o maciço de textos dos escritos e fragmentos póstumos. Ademais, não entraremos aqui no mérito de investigar de forma detida esta questão.

⁵⁵ FINK, E. *A Filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Ed. Presença, 1988, p. 13.

conhecimento “a qualquer custo”. Em contrapartida, Nietzsche vislumbra a arte como um antídoto a tal impulso que, por si só, solapa a própria *vida* e, neste sentido, tenta operar uma espécie de inversão da posição socrático-platônica, justamente por considerá-la uma inversão dos valores nobres da cultura helênica cuja vida não era orientada pela vontade de verdade. Assim, não parece demasiado assinalar que é em função desta crítica que Nietzsche irá se ocupar em grande parte de sua obra.

Mas o que significa esta vontade? Qual é o seu *valor*? Por que, para Nietzsche, este questionamento se reveste de grande importância?

1.2. Para uma genealogia da *vontade de verdade*

Anteriormente já levantamos a pergunta: por que afinal de contas a indagação a respeito da vontade de verdade se reveste de grande importância para Nietzsche? Vejamos um texto altamente provocativo e de importância decisiva no modo de indagar acerca da verdade, no qual escreve;

“Vontade de verdade” é como se chama para vós, ó mais sábios dos sábios, o q que vos impele e vos torna fervorosos? Vontade de que seja pensável tudo o que é; assim chamei eu vossa vontade! Quereis antes tornar pensável tudo que é: pois duvidais, com justa desconfiança, de que seja pensável. Mas deve adaptar-se e curvar-se a vós! Assim quer vossa vontade!...Essa é toda a vossa vontade, ó mais sábios dos sábios, como uma vontade de potência; e mesmo quando falais do bem e do mal e das estimativas de valores. Quereis criar ainda o mundo diante do qual podereis ajoelhar-vos: assim é vossa última esperança e embriaguez.⁵⁶

Mas, afinal, como Nietzsche compreende a “vontade de conhecimento da verdade”? Após o percurso que seguimos no qual procuramos mostrar as posições anteriores de Nietzsche no que toca à questão da “verdade” e, por sua vez, sua imbricação com a possibilidade do conhecimento, chega, agora, finalmente, o momento de averiguar em que sentido é tratada a *vontade de verdade* – exclusivamente em *Para a genealogia da moral*. Veremos que não há diferença significativa entre o tratamento dado a esta questão neste texto e nos escritos anteriores, salvo a ligação, agora mais explícita, com o ideal ascético. Nesse sentido, Deleuze pontuou algo de extrema relevância:

⁵⁶ Z (II) S. 146; Za (II) pp. 237-238.

O problema das relações de Nietzsche com a ciência foi mal colocado. Procede-se correntemente como se essas relações dependessem da teoria do eterno retorno, como se Nietzsche se interessasse pela ciência (e ainda vagamente) apenas enquanto ela favorece o eterno retorno e se desinteressasse quando se lhe opõe. Não é assim: a origem da posição crítica de Nietzsche em relação à ciência deve ser buscada numa direção totalmente distinta (...) O que precisamente denuncia é a mania científica de procurar compensações, o utilitarismo e o igualitarismo propriamente científicos. Por isso toda sua crítica se exerce em três planos: *contra a identidade lógica, contra a igualdade matemática, contra o equilíbrio físico. Contra as três formas do indiferenciado*.⁵⁷

Deleuze lista três planos da crítica empreendida por Nietzsche ao conhecimento científico, que estão inteiramente ligados à formulação geral segundo a qual “todo conceito é a igualação do não idêntico”⁵⁸, cujo comparecimento já se dava no texto inacabado de 1873. Logo, se há algo no pensamento de Nietzsche que marca sua oposição à ciência, ela se deve à percepção de que a mesma é problemática e que é movida pela “vontade de verdade”, cuja estrutura se dá a partir das três formas do indiferenciado.

Portanto, na ótica da interpretação deleuzeana a crítica de Nietzsche em relação à ciência se exerce em três planos: 1º) contra a identidade lógica; 2º) contra a igualdade matemática; 3º) contra o equilíbrio físico. Entretanto, não seria aqui o lugar adequado para efetivação desta ousada campanha crítica e, destarte, não entraremos no mérito da exposição e análise destas três complexas formas de apresentação do discurso filosófico e científico, mas procuraremos listar em que sentido se dirige a crítica nietzscheana à ciência. Não – como poder-se-ia equivocadamente pensar – que Nietzsche seja contra o discurso científico. Esta não é efetivamente sua maior rival, mas, isto sim, o modo pelo qual a ciência se pretende verdadeira restringindo qualquer outra interpretação do mundo.⁵⁹ Logo, em *Para a genealogia da moral*, Nietzsche tratou de investigar o problema da ciência e obteve como resultado que este está estrita e estreitamente relacionado ao ideal ascético que a apoia. Conforme Nietzsche é consensual na modernidade partilhar a crença segundo a qual existe um contra-ideal que rivalize com o ideal ascético. Mas ele avalia que isso não deixa de ser algo demasiado ingênuo e

⁵⁷ DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976, p. 37 (Itálico nosso).

⁵⁸ Cf. *WL/VMS* 1.

⁵⁹ Nesse sentido, somos afins à análise de Giacóia: “Nietzsche não recusa a objetividade científica, desde que essa seja considerada como interpretação, no caso como esquema de formulação e simplificação com vistas à comunicação e ao cálculo.” Cf. GIACÓIA, O. *Op. cit.*, p.39.

já lançara sua suspeita para com todos aqueles que invocam a ciência na tentativa de fornecer uma solução ao seu questionamento: “Qual é o ideal contrário ao ideal ascético?”, obtendo-se como resposta: “a Ciência”.

Nietzsche pensa numa questão fundamental que remete ao essencial de sua análise acerca da influência do ideal ascético sobre a ciência: a *vontade de verdade*. Por fim ele analisou casos especiais da relação existente entre ideal ascético e ciência. Os pontos de intersecção entre ciência e ideal ascético são, a saber: a) busca por um saber universal; b) crença na existência da verdade; c) uma vida ascética.

Mas o que fundamenta a tese de Nietzsche segundo a qual a ciência é uma mutação do ideal ascético? Trata-se de três pontos significativos que Nietzsche identificou como ausentes na ciência e presentes no ideal ascético, de modo que identificou que o discurso científico não possui: 1º) uma meta própria; 2º) uma interpretação própria; 3º) uma vontade própria. Vejamos as razões aduzidas por Nietzsche a este respeito.

1º. A ciência não possui uma meta própria. Podemos compreender esta afirmação de Nietzsche quando o filósofo nos revela que a ciência, para poder ser possível, não pode se furtar a uma meta contrária ao ideal ascético, justamente porque o ascetismo é a marca que também caracteriza a própria atividade científica. A elaboração de complexos conceitos e modos de avaliar a realidade torna imprescindível uma dura disciplina ascética na qual a vida do homem de ciência é sacrificada. O homem do conhecimento científico vive segundo uma disciplina que Nietzsche denominou de “áspera ataraxia estoica”. A meta de possuir um saber universal, aplicável, assim como a crença na existência da “verdade” como condição de possibilidade dessa meta é, em todo caso, ascética. Se os meios para atingir tal meta são marcados pela técnica, isto não constitui, em sua essência, ruptura com o ideal ascético.

2º. A ciência não possui vontade própria. A vontade dominante que se expressa no interior da racionalidade científica moderna é, ainda, a “vontade de verdade”. Neste sentido, Nietzsche verifica que a ciência, muito embora não mais recorra à verdade metafísico-monoteísta que proclama que “deus seja a verdade” ou que a “verdade seja divina”, mantém algo que é

essencial ao ideal ascético: subsiste na ciência a crença na “verdade”. Se caso se creia a tal ponto na “verdade”, deve existir a vontade que a queira desvelar e colocá-la em evidência, ou seja, levar a cabo a tarefa de “descobrir verdades”. Como nos diz Nietzsche, a ciência “(...) requer, em todo o sentido, um ideal de valor, um poder criador de valores, a cujo serviço ela possa *acreditar* em si mesma – ela mesma jamais cria valores.”⁶⁰

3º. *A ciência não possui uma interpretação própria.* Este aspecto, polêmico e mais complexo, liga-se aos anteriores. Na medida em que a ciência presta-se a manter uma atitude guiada pela “vontade de verdade”, ela termina por significar “sua” interpretação tanto quanto os seguidores do ideal ascético o fazem. Estes recusam outras formas de interpretação, pois crêem na “verdade divina”; a ciência, por sua vez, recusa outras interpretações acerca das coisas que investiga, pois crê na “verdade” factual, alcançada por sofisticadas operações metodológicas “cientificamente comprovadas”, mediante “rigorosos” instrumentos de investigação. De qualquer modo, termina por dar o mesmo sentido de proteção à sua suposta interpretação, pois condicionada que está pela “vontade de verdade”. Além disso, é importante destacar o desprezo pelas diferenças existentes entre cada elemento que visa conhecer e classificar, sob a égide do princípio de identidade. A partir destas razões é que se caracterizaria a singularidade da relação de dependência entre a ciência e o ideal ascético. Em “essência”, a ciência serve, quer saiba ou não, quer queira ou não, ao ideal ascético, pois, conforme declara Nietzsche:

(...) a ciência é hoje um esconderijo para toda espécie de desânimo, descrença, remorso, *despectio sui* [desprezo de si], “má-consciência” – ela é inquietude da ausência de ideal, o sofrimento pela falta do grande amor, a insatisfação por uma frugalidade involuntária (...) A ciência como meio de *auto-anestesia*. vocês conhecem isto?...⁶¹.

Ao considerar a ciência como um meio de auto-anestesia, é possível perceber que há uma clara alusão ao procedimento utilizado pelo sacerdote ascético. Outro ponto de merecido destaque na análise de Nietzsche se refere ao papel da “verdade” para a ciência. Embora se

⁶⁰ *GM*(III) § 25: S. 402; *GM*(III) § 25: pp. 140-141.

⁶¹ *GM*(III) § 23: S. 397; *GM*(III) § 23: p. 137.

creiam “espíritos-livres”, os espíritos ditos científicos depositam ainda a crença incondicionada na “verdade”; querem-se reféns do pressuposto mais caro para o ideal ascético. Se há um laço forte que une ideal ascético e a ciência, isto é verificável na acriticidade face ao domínio do entendimento acerca da “verdade”, em sua crença incondicional, em sua própria “vontade de verdade” a todo custo. Não obstante, Nietzsche interpreta o que mantém esta busca em querer esta “vontade”:

Mas o que força a isso, a incondicional vontade de verdade, é a fé no próprio ideal ascético, mesmo como seu imperativo inconsciente, não haja engano a respeito – é a fé em um valor *metafísico*, um valor *em si da verdade*, tal como somente esse ideal garante e avaliza (ele sustenta ou cai com esse ideal)⁶².

Ora, Nietzsche declarara que a verdade até então fora dispensada de sua própria crítica enquanto ausente se fazia a questão do *valor* da “vontade de verdade”. Avaliou que há algo que salvaguardou a possibilidade desta crítica: os representantes do ideal ascético e aqueles com os quais mantêm alianças. A história mostra como a “verdade” foi protegida de contestação, tendo como o maior exemplo - e talvez mesmo o mais escandaloso - a “Santa” Inquisição. Contudo, a máxima de Nietzsche prevalece, pois, como dissera o filósofo, todas as coisas “boas” na Terra terminam por ir ao fundo, por se autosuprimir.

Como? A “verdade” se suprime a si mesma? Dissera Nietzsche que o triunfo sobre o deus cristão foi a “veracidade cristã”, ou seja, a sua moralidade. Adiante, esta mesma moralidade fará com que o dogma cristão seja vencido. Entretanto, a moral mesma ainda necessita de um tempo maior para se extinguir, mas já dá sinais de seu ocaso, pois ergue-se a sombra do ‘mais perigoso de todos os hóspedes’ da “alma” humana: o *niilismo*. Afinal, eis suas palavras: “Depois que a veracidade cristã tirou uma conclusão após outra, tira enfim sua mais forte conclusão, aquela contra si mesma; mas isso ocorre quando coloca a questão: *“que significa toda vontade de verdade?”*”⁶³. As teses de Nietzsche sobre a relação entre ciência e ideal ascético podem, portanto, assim ser sintetizadas: (1) a ciência é a última e mais insidiosa forma assumida pelo ideal ascético; (2) a superestimativa do valor da “verdade” e a ausência

⁶² GM(III) § 24: S. 400; GM(III) § 24: p. 139.

⁶³ GM(III) § 27: S. 410; GM(III) § 27: p. 148.

de uma crítica suficiente sobre o valor da mesma é comum aos dois domínios: a *ratio* filosófica e a *ratio* científica; (3) promover uma crítica ao ideal ascético é realizar uma crítica simultânea à ciência, pois os dois registros de racionalidade possuem a mesma crença no valor inestimável da “verdade”; (4) triunfam somente em momentos da história em que o ‘cansaço’ perante a *vida* é evidente. Destarte, se existe um elo entre ciência e ideal ascético, este reside na crença na superioridade da “verdade”; da “existência” da verdade no recinto da razão. É sobre este pressuposto que a ciência está alicerçada. Justamente por isso, Nietzsche pôde dizer que a confiança na razão, e, por conseguinte, na “verdade”, demonstrada por essa mesma razão é, em suma, um fenômeno de cunho moral. Porquanto o fenômeno de “confiança”, que é acima de tudo moral, estrutura o valor da razão, a qual é estendida à totalidade das coisas. Por isso, analisa que: “O juízo de valor “eu creio que isso e isso é assim” como *essência* da “verdade”...a confiança na razão e em suas categorias, na dialética, portanto as *avaliações* da lógica apenas aprovam pela utilidade das mesmas para a vida; *não* a “verdade” delas”⁶⁴.

Nietzsche não deixa de ver nisso um “grande perigo”, sobretudo para a vida do homem, assim como para o domínio da arte. Estes passam a ser apreciados e valorados por um conjunto de valores próprios ao domínio da racionalidade científica que não trabalha para a promoção de uma vida mais bela e nem mais forte. E, não por acaso, ele propunha aliar a arte à ciência, pois via a primeira como o grande estimulante da *vida*. Ademais, o filósofo de Röcken chega a ilustrar a diminuição do homem como um sintoma característico da corrupção operada pelo próprio homem “vitimado” pela embriaguez do ideal ascético. Se antes o homem era considerado pela Teologia como “filho de Deus”, o trabalho da ciência o depreciou e lhe provocou feridas narcísicas jamais registradas na história.⁶⁵ Podemos verificar a “presença” da aliança entre ideal ascético e discurso científico numa passagem privilegiada de *Para a genealogia da moral*, na qual Nietzsche lança luz sobre algo tão sutil que fizera crer idealistas e

⁶⁴ KSA, *NF* Herbst 1887, 9 [38] (28): S. 352-353; *FP*, Outono 1887, 9 [38] (28): p. 69.

⁶⁵ A este respeito se atribui a posição defendida por Nicolau Copérnico segundo a qual a Terra não é o centro do universo e nem do sistema solar; e, com Charles Darwin, foi mostrada a nossa “origem” (da espécie humana e sua relação com os símios) nada divina ou sagrada ao investigar a origem de outras espécies. Não obstante, Nietzsche é um crítico destas supostas críticas.

doutos que, se havia um ideal contrário ao ideal ascético este era o ideal propriamente científico. Eis a passagem extremamente esclarecedora que engloba tudo o até então exposto:

(...) toda ciência, natural tanto como a *inatural* – assim chamo a autocritica do conhecimento –, propõe-se hoje dissuadir o homem do apreço que até agora teve por si, como se este fosse tão somente uma extravagante presunção; poder-se-ia mesmo dizer que ela encontra seu orgulho, sua áspera forma de ataraxia estoica, em manter no homem esse autodesprezo penosamente conquistado, como seu último e melhor título ao apreço (...). É assim que se trabalha *contra* o ideal ascético? Ainda se pensa realmente, com toda a seriedade (como imaginaram os teólogos durante algum tempo), que a *vitória* de Kant sobre a dogmática dos conceitos teológicos “Deus”, “alma”, “liberdade”, “imortalidade”) tenha causado prejuízo a esse ideal?⁶⁶.

Ora, esta indagação demonstra que há uma anterior e mais importante questão para Nietzsche, cujo foco não incide mais sobre a origem da “vontade de verdade”, mas, isso sim, em relação ao seu *valor*. Tal vontade demonstrou ser muito mais inimiga da vida do que sua aliada; promoveu mais juízos em prol de uma vida diminuída, fraca e debilitada ao invés de uma vida ávida por expressar graus de força superiores.

Ora, ter a pretensão de retirar da *vida* suas ilusões constitui para Nietzsche o perigo intrínseco à ciência. Portanto, se não se refreia a vontade de verdade científica a *vida* termina por ser sacrificada, na medida em que a ciência ousa avaliar o seu valor. Nietzsche já advertira no *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo* (*Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*) que “[...] o valor da vida não pode ser avaliado.”⁶⁷. Vê a sabedoria como elemento trágico, não reduzindo a vida ao olhar do conhecimento científico. Na visão do *conhecimento trágico*, proposto por Nietzsche, o ponto de vista estético está presente de modo a enaltecer a *vida*. Se é assim, podemos compreender que a afirmação de Fink, segundo a qual o pensamento de Nietzsche se volta contra a metafísica, esteja relacionada a um ataque que brota das avaliações sobre o *valor* da existência. A *vida*, *esta* vida, é vislumbrada e considerada sob o ângulo do pensamento socrático-platônico como um *simulacro*, passando a ser desvalorizada em sua potencialidade. Em função da idéia de um mundo supra-sensível, a *vida* passa a ser avaliada como fonte de imperfeição; fonte de erro; logo, desvalorizada. Não por acaso, o corpo fora depreciado, pois era tido percebido como a prisão da “alma” e a impedia de

⁶⁶ *GM*(III) § 28: S. 404-405; *GM*(III) § 28: p. 143.

⁶⁷ Cf. *GD/C* § 1 “O problema de Sócrates”.

contemplar o conhecimento perfeito das idéias (Platão). Contudo, Fink faz uma importante ressalva sobre o procedimento deste ataque realizado por Nietzsche:

(...) o *modo* particular como Nietzsche trava este combate é extremamente problemático. Trata-se de um combate psicológico (...) Admitamos que a filosofia seja forçada, a partir do seu próprio pensamento do ser, a travar um combate contra a metafísica e a moral tradicionais. Este combate deverá ser frontal; não deverá consistir em alimentar suspeitas sobre a psicologia do adversário, mas unicamente em demonstrar a não verdade da interpretação metafísica e cristã do mundo. Não é o fato de Nietzsche atacar o cristianismo que é problemático, só o é *a maneira* como o faz.⁶⁸

Na apreciação de Fink, o ataque empreendido por Nietzsche carece de um modo apropriado ao criticar a metafísica, bem como o conhecimento científico e a religião cristã. Como Nietzsche não se detém a examinar os passos argumentativos dos conceitos metafísicos, não é de se estranhar a consideração de Fink. Mesmo porque, nos moldes das formações discursivas da filosofia, o que prevalece é a razão cujo fruto é o conceito. Porém, poderíamos estranhar a análise de Fink no que tange ao propósito de Nietzsche, uma vez que ele próprio advertira algures que nada tinha a ver com refutações dos diferentes sistemas filosóficos. Entrementes, outra interpretação do pensamento de Nietzsche nos permite ver sob outro ângulo sua posição crítica. Cabe aqui uma advertência prévia de Machado, o qual não nos aconselha a trilhar por apreciações prematuras uma vez que não devemos nos esquecer que não há, nos textos de Nietzsche, nenhuma orientação no sentido de formulação de uma Teoria do Conhecimento:

Se não há em Nietzsche propriamente uma questão epistemológica, se ele formula uma recusa de uma teoria do conhecimento, é porque o problema da ciência não pode ser resolvido no âmbito da própria ciência. Em outras palavras, não tem sentido criticar a ciência em nome ou a partir da ciência visando a seu aperfeiçoamento, ao estabelecimento de uma verdade cada vez mais científica.⁶⁹

Desse modo, demarcar a estratégia nietzscheana ao abordar o conhecimento – quer seja no domínio da metafísica dogmática, quer seja no plano do discurso científico – significa pensar no modo por ele escolhido para efetivar seu projeto crítico, e isto resulta em não entrar no domínio das discussões específicas que esse campo pressupõe, o que o diferencia de outros

⁶⁸ FINK, E. *Op. cit.*, p. 130.

⁶⁹ MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1999, p. 7.

filósofos da tradição filosófica. Seguindo a via desta formulação hipotética de Machado, compreende-se o porquê da recusa de Nietzsche em partilhar dos mesmos instrumentos de análise utilizados pelos filósofos e teólogos aos quais se opõe. Ademais, como enfatizara o próprio Nietzsche, o problema da ciência não pode ser resolvido em seu próprio âmbito. Isto porque ela não se percebe como problemática, na medida em que não se reconhece em suas próprias produções, as quais, por sua vez, decorrem de sua busca em salvaguardar uma suposta e suspeita atitude de neutralidade – a dita “neutralidade científica”. Assim, sob o prisma da análise nietzscheana, a ciência só visa o conhecimento, não problematizando suas conseqüências para a vida. Por isso Nietzsche propõe a arte como antídoto para refrear o envenenamento da *vida* promovido pelo movimento de uma busca incontida pelo saber a todo custo, traço típico tanto da racionalidade filosófica quanto da racionalidade científica.

Em 1873, ao redigir um escrito inacabado (hoje legado póstumo) *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral (Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn)*, Nietzsche apresenta-nos uma perspectiva bastante diferenciada no tocante ao olhar sobre o conhecimento. Esse texto retoma certas críticas ao socratismo outrora desenvolvidas em *O nascimento da tragédia*. Trata-se de um escrito significativo como crítica ao conhecimento e ao ideal de verdade, cujo início é bem peculiar:

Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes *inventaram o conhecimento*. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da “história universal”: mas também foi somente um minuto. Passados poucos fôlegos da natureza congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram que morrer.”⁷⁰

Acompanhando o texto de Nietzsche, nos damos conta de que é de uma perspectiva “longínqua” que Nietzsche avalia que o conhecimento foi *inventado*. Classifica-o como o “minuto mais arrogante da “história universal”. Podemos, ao nos deter no texto, inferir que está em jogo vários pares de oposições: 1º) conhecimento inventado em oposição ao conhecimento como essência; 2º) oposição quântico-espacial: de um lado, uma estrela perdida – o astro onde se encontra lançado o animal humano – e, de outro, simplesmente, o universo; 3º) oposição em

⁷⁰ WL § 1: S. 875; VM § 1: p. 45 [Trad. RRTF].

função da temporalidade: de um lado, eternidades do universo e, de outro, o minuto da estrela; 4º) o sol do sistema solar conhecido em oposição aos inumeráveis sistemas, solares ou não. Mediante estes pares de opostos, Nietzsche pretende demonstrar a arrogância do homem do “conhecimento” ao conceber suas provisórias avaliações, oriundas de sua pálida razão, como “substrato da verdade”.

Em poucas linhas, nos parece, pois, que Nietzsche fala como se fosse uma espécie de arauto da desmistificação do conhecimento. Sua maior lição ou tese: *o conhecimento é uma invenção* do intelecto. Se para a “civilização socrática” o papel do intelecto é produzir conhecimento tendo por meta o alcance da “verdade” de todas as coisas, na linguagem de Nietzsche se poderia dizer que o caráter do conhecimento é ilusório na medida em que se pretende e se reconhece como verdadeiro.

No texto supracitado, o filósofo aproxima aquele que narra a fábula sobre a “história” do conhecimento e o homem do “conhecimento”, os quais, tanto um quanto outro, se servem da mesma possibilidade: da *invenção*. Mas a invenção do conhecimento, como toda invenção, possui uma história. E a essa história Nietzsche pretendeu fornecer uma perspectiva diferencial e, na medida em que quis pensar a influência do intelecto desde a pré-história do animal humano, é de outro nível sua análise. Pois, se o conhecer é a “posse” da verdade das coisas em sua totalidade, isto acarreta consequências. Nietzsche prediz qual a consequência deste ato “natural” em busca do conhecimento para o homem num texto intitulado *Sobre o pathos da verdade (Über das Pathos der Wahrheit)*:

(...) a verdade o levaria ao desespero e ao aniquilamento, a verdade de estar eternamente condenado a inverdade. Ao homem, entretanto, *convém à crença na verdade alcançável*, na ilusão de que se aproxima de modo confiável. Será que ele não vive propriamente por meio de um engano constante? Será que a natureza não lhe fez segredo de quase tudo, mesmo do que lhe está mais próximo, por exemplo, de seu próprio corpo, do qual só possui uma “consciência” fantasmagórica? Ele está aprisionado nessa consciência, e a natureza jogou fora a chave.⁷¹

Nietzsche, portanto, pensa que o intelecto age sobretudo como instrumento de *dissimulação*, e, sendo assim, o intelecto representa um papel crucial para a vida

⁷¹ FV § 1: S.760; CP § 1: p. 29.

proporcionando condições ao animal humano para lutar pela sua conservação num mundo 'hostil', desfavorável à sobrevivência. Nietzsche concebe a "verdade" como ficção, na qual atua a *força do esquecimento* (der Vergeßlichkeit Kraft). Mas fala-se, uma vez mais em "verdade".

É antiga, milenar, a questão da "verdade". Segundo se crê, tem sua origem grega, pré-cristã. Surge no solo da cultura grega e ainda hoje desperta calorosas disputas, polêmica e veneração. Mas, além de se manifestar em solo grego, foi uma questão levantada por Pôncio Pilatos a Cristo: "Pilatos lhe disse: "então tu és rei?" Respondeu Jesus: "Tu o dizes: Eu sou rei. Para isso nasci e para isso vim ao mundo, para dar testemunho da verdade. Quem é da verdade escuta a minha voz". Ao que se segue a indagação de Pilatos: "Que é a verdade?"⁷². Não é nosso interesse aqui abordar a quiddidade da "verdade", ou as variações que este conceito foi objeto na história da filosofia, mas antes investigar de que maneira Nietzsche a concebeu. Sigamos o seu questionamento num texto de juventude datado de 1873, época em que havia forte desenvolvimento das escolas neokantianas:

O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: *as verdades são ilusões das quais se esqueceu que o são*, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível...⁷³

Na óptica de Nietzsche, a "verdade" é uma metáfora, uma *invenção*. Mas um tipo diferente de invenção. Aquilo geralmente considerado como invenção, como máquinas, técnicas, utensílios em geral, da "verdade" se diferenciam. Isto porque esta, por ser uma convenção tão uniformemente válida e aceita socialmente é a tal ponto crida que é esquecida naquilo mesmo que a constituiu: um processo de invenção. É isto que Nietzsche assinala veementemente. Quando diz que a "verdade" é um batalhão móvel de metáforas, podemos inferir que o filósofo pretende nos dizer que: I) a "verdade" não é unívoca; II) as "verdades" não são atemporais, pois historicamente produzidas; III) as "verdades" não são universais; IV) as "verdades" surgem a partir do estabelecimento das leis da linguagem, com fins de conservação e promoção do

⁷² JOÃO, 18: 37-3 in BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Editora Vida, 2003, p. 1831.

⁷³ WL § 1: SS. 880-881; VM § 1: p. 48 [Trad. RRTF (Itálico nosso)].

gregarismo; V) as “verdades” possuem um sentido extramoral, isto é, fisiológico. Logo, Nietzsche polemiza com três registros tradicionais no entendimento da “verdade”: o discurso filosófico, teológico e científico.

Destarte, Nietzsche pretendeu nos mostrar que o intelecto tem função precípua de dissimulação para proporcionar à sobrevivência e à conservação do animal humano. Além disso, pretendeu assinalar que esse processo se repetiu e se estendeu por longo tempo. Finalmente, indicou que só muito tardiamente é que se torna possível o surgimento do que então passou a ser denominado como “verdade”. Por conseguinte, Nietzsche afirma que o conhecimento - na sua denominada forma fraca, como expressão de “verdade” - não é um dado; quer nos atenhamos para o modo como a “verdade” surgiu e se desenvolveu. Refletindo criticamente sobre este mesmo texto de Nietzsche, Fink problematiza o seguinte:

Mas de que ponto de vista pretende Nietzsche avaliar a verdade ou a mentira do intelecto? Dispõe ele de um lugar situado acima deste, do alto do qual poderia lançar o seu olhar sobre ele? É espantoso que Nietzsche não ponha a si próprio esta questão de crítica, que se sinta tão seguro na sua intuição, na sua visão estética da realidade primordial do “devir.”⁷⁴

Já conforme assinala Machado, o texto de Nietzsche enfatiza o papel do intelecto na construção de leis de linguagem relacionando-as com um propósito de natureza social, gregário, com fins de conservação da espécie humana. Por isso, declarou:

A verdade não é uma adequação do intelecto à realidade; é o resultado de uma convenção que é imposta com o objetivo de tornar possível à vida social; é uma ficção necessária (...) a análise de Nietzsche nunca se situa em um nível propriamente epistemológico, que teria por objetivo estabelecer critérios de demarcação entre o verdadeiro e o falso conhecimento. Desde o início, a investigação nietzscheana sobre o conhecimento não se limita ao interior da questão do conhecimento, mas o articula com um nível propriamente político ou social com o objetivo de mostrar que a oposição entre verdade e mentira tem um a origem moral (...) A relação entre conhecimento e moral não é, entretanto, estabelecida por uma teoria moral. A perspectiva que denuncia a oposição verdade-mentira como fundada na moral é, como Nietzsche denominou, “extra-moral”, fisiológica.⁷⁵

De acordo com estes dois intérpretes podemos constatar que, tanto um quanto o outro, fornecem argumentos favoráveis e desfavoráveis acerca da atitude crítica de Nietzsche. Fink

⁷⁴ FINK, *Op. cit.*, p. 33.

⁷⁵ MACHADO, *Op. cit.*, pp. 38-39.

como que se espanta pela falta da autocrítica de Nietzsche ao se sentir tão seguro de sua concepção estética do “*devoir*” e, surpreso, inclusive chega a se perguntar como seria possível falar de um intelecto a partir de outro lugar que lhe fosse superior. Questiona, pois: de que perspectiva Nietzsche faz sua avaliação? Conforme Machado, seria de um ponto de vista “extramoral”, isto é, fisiológico. Isso pressupõe uma visão de forças próprias ao organismo, forças plásticas que se servem de artifícios com fins à conservação. Contudo, Fink diz compreender as motivações de Nietzsche ao proceder desta forma e não de outra. Uma vez que Nietzsche anuncia o intelecto como lugar *par excellence* de disfarce, isto implicaria, por outro lado, na aceitação de seu próprio ponto de vista como ilusório, como fictício, não verdadeiro e que se reconhece como tal ao engendrar qualquer espécie de avaliação. Ora, isto se diferencia radicalmente da pretensão metafísica de buscar ou ter a crença na existência da “verdade.”

Nietzsche admite a ilusão, a máscara, a “verdade” como metáfora ilusória e, justamente por isso, desdenha do “verdadeiro” conhecimento, seja ele alcançado a partir dos passos otimistas da dialética próprios à racionalidade filosófica clássica, seja como produto da racionalidade científica engendrada no horizonte da modernidade pela via dos dispositivos autorreguladores de “objetividade” e de “neutralidade” da tecnociência. Nesse sentido, não haveria contradição na tese de Nietzsche, apenas o emprego de um método não convencional em procurar demonstrar ou em persuadir um opositor que, no presente caso, seria dominado por um desejo cognoscitivo “sem limites”, manifesto pelo homem do “conhecimento” – o homem do conhecimento desesperado. Como enfatiza Nietzsche, o homem do “conhecimento” como que se esquece que é um criador, um inventor, e toma suas criações como “substrato da verdade”. É justamente este o ponto que Machado visou destacar acerca da diferença essencial da crítica nietzscheana da oposição entre verdade e mentira; do papel do intelecto e do conhecimento para o homem, em cujo subsolo abriga o “instinto gregário”. Tal instinto, mediante as leis estabelecidas pela linguagem, possibilitaria a relação dos homens com seus semelhantes. Assim, pois, segundo Machado, esta crítica de Nietzsche não visa o resgate da “verdadeira verdade”; visa, apenas, conceber um modo de discorrer a respeito do conhecimento produzido pelo intelecto, o qual serve a outros fins “menos superiores” da razão ao atender a instintos de

conservação. Noutras palavras: é a manifestação de forças reativas. Não obstante, o que podemos conjecturar deste modo de leitura de Nietzsche se pensarmos no conceito de “verdade” tal como formulado pela tradição filosófica?

A solução para esta indagação reside nos seguintes pontos: Nietzsche, em momento algum, se deteve a explorar, passo a passo, as “lacunas” que eventualmente poderiam estar presentes nas formulações variadas do conceito de “verdade”; em segundo lugar, não houve, de sua parte, o trabalho filosófico de discriminar as diferenças conceptuais próprias ao conceito de verdade dentre os filósofos que o precedem e que o formularam. Antes, o problema de Nietzsche é da seguinte ordem: como pôde para o animal humano surgir o interesse pela “verdade”? Ao avaliar a função do intelecto como instrumento de dissimulação com fins à conservação e aumento do *sentimento de poder*, diz Nietzsche acerca deste suposto interesse:

No homem esta arte do disfarce chega ao seu ápice; aqui o engano, o lisonjear, mentir e ludibriar, o falar-por-trás-das-costas, o representar, o viver em glória de empréstimo, o mascarar-se, a convenção dissimulante, o jogo teatral diante de outros e diante de si mesmo, em suma, o constante bater de asas em torno dessa única chama que é a vaidade, é a tal ponto a regra e a lei que quase nada é mais inconcebível de que pôde aparecer entre os homens um honesto e puro impulso à verdade.⁷⁶

O que Nietzsche pretende é nos fazer compreender que o dito impulso à “verdade” é algo inconcebível. Porém, se existe uma tal crença em sua existência isto se deve à *força do esquecimento* de sua própria criação. Para Nietzsche, o impulso à “verdade” tornou-se para o homem uma necessidade de segurança com fins à conservação. O dito “impulso à verdade” foi somente o instrumento forjado pelo intelecto para atender àquela, sendo, desse modo, algo acessório, secundário, subserviente. Entretanto, argüimos: seria assim tão simples afirmar que o conhecimento é uma *invenção*? Segundo analisou Michel Foucault:

A invenção – *Erfindung* – para Nietzsche é, por um lado, ruptura, por outro, algo que possui um começo, baixo, mesquinho, inconfessável. Este é o ponto crucial da *Erfindung* (...) Dizer que o conhecimento foi inventado é dizer que ele não tem origem. É dizer, de maneira mais precisa, por mais paradoxal que seja, que o conhecimento não está em absoluto inscrito na natureza humana⁷⁷.

⁷⁶ WL § 1: S. 876; VM § 1: pp. 45-46.

⁷⁷ FOUCAULT, M., 1979, pp. 15-16.

Se o conhecimento é contra-instintivo, o “erro” é algo de essencial para o conhecimento. Nietzsche dignifica a importância dos erros, pois, só assim, se torna então possível o aprimoramento do intelecto, cuja tarefa é possibilitar a conservação do animal humano, que, enquanto fim, é de caráter utilitário e reativo. Nietzsche quis cotejar o passado moral humano; e sabe-se que isto é avesso à tradição metafísica. Nesse sentido, sua hipótese sobre a “verdade” ou o “impulso à verdade” diferencia-se, assim, da *hipótese ilusionista* (Schwarzünstler-Hypothesen) da metafísica dogmática, na qual a “verdade” possui suas raízes na lógica. E por que se diferencia? Justamente por ser uma *hipótese da procedência* (Herkunft-Hypothesen) cuja base não recusa os ensinamentos cruciais da História. Nietzsche opera rupturas com o pensamento metafísico e científico. Ainda no texto *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* são mais notáveis ainda suas considerações críticas ao ideal universalista, pois a “verdade” é, essencialmente, conceito. Mas como nasce um conceito? Nietzsche nos diz: é oriundo de um processo de “falsificação”:

Pensemos em particular, na formação de conceitos. Toda palavra torna-se logo conceito justamente quando não deve servir, como recordação, para a vivência primitiva, completamente individualizada e única, à qual deve seu surgimento, mas ao mesmo tempo tem de convir a um sem-número de casos, mais ou menos semelhantes, isto é, tomados rigorosamente, nunca iguais, portanto, a casos claramente desiguais. *Todo conceito nasce por igualação do não-igual.*⁷⁸

Desse modo, a igualação promovida pelos conceitos, a idéia de uma identificação do igual ao que não o é, demonstra uma tendência ilógica que possibilitou a formação de conceitos no próprio seio da lógica. Como para Nietzsche o mundo é o lugar dominado pelo caos⁷⁹, ele se furta ao conhecimento, e, assim, não haveria no homem nada que aponte para a existência de um instinto de conhecimento ou, caso se deseje e professe, um órgão do conhecimento ou uma “faculdade” deste gênero. Porquanto, de acordo com Nietzsche, todo o movimento realizado na direção do conhecimento se baseia em ficções, dentre as quais podemos citar: linhas, espaço, corpos; leis na natureza, a saber: o equilíbrio físico, a identidade lógica e a identidade matemática, etc. Na ótica de Nietzsche, o modo como o saber racional se constituiu e se

⁷⁸ WL § 1: SS.879-880; VM § 1: p. 48. [Trad. RRTF (Itálico nosso)].

⁷⁹ Cf. FW § 109: SS. 467-469; GC § 109: pp. 135-136.

estruturou desde a Antigüidade clássica é uma “etapa” muito posterior e tardia na história do animal humano. O que este tipo de saber afirma acima de tudo é uma vontade negativa de poder cujo propósito é promover a razão do homem teórico, razão esta exageradamente desenvolvida, perigosamente superestimada, ascética, que trabalha moralmente em detrimento da sabedoria dos instintos, do corpo, em suma: contra a *vida*. Mas há outro fator que permitirá a Nietzsche posteriormente formular a sua hipótese da “verdade”. Isto se dá quando pensa no surgimento do contraste entre “verdade” e “mentira”. Eis o que escrevera Nietzsche:

Enquanto o indivíduo, em contraposição a outros indivíduos, quer conservar-se, ele usa o intelecto, em um estado natural das coisas, no mais das vezes somente para a representação: mas, porque o homem, ao mesmo tempo por *necessidade e tédio, quer existir socialmente e em rebanho*, ele precisa de um acordo de paz e se esforça para que pelo menos a máxima *bellum omnium contra omnes* desapareça de seu mundo. Este tratado de paz traz consigo algo que parece ser *o primeiro passo* para alcançar aquele enigmático impulso à verdade. Agora, com efeito, é fixado aquilo que doravante deve ser “verdade”, isto é, é descoberta uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas, e a legislação da linguagem dá também as primeiras leis da verdade: pois *surge aqui pela primeira vez o contraste entre verdade e mentira*⁸⁰

Nietzsche identifica o “impulso à verdade” com o gregarismo; daí, a necessidade de invenção da “verdade.”⁸¹ E para que esta logre êxito, a “necessidade” do esquecimento desta criação é fundamental, imperiosa. De acordo com o filósofo, o intelecto é instrumento que possibilita ao animal humano a sua sobrevivência, e sua função é produzir a dissimulação. Deste modo, alcançado este resultado pelo intelecto o homem aumenta em muito sua *probabilidade* de sobrevivência num mundo marcado pela “hostilidade”. Assim, o exame desta passagem leva-nos a extrair algumas conclusões, talvez indispensáveis para compreensão de como foi possível para Nietzsche pensar o surgimento do que se designa tão segura e inabalavelmente por “verdadeiro”.

Sem embargo, Nietzsche nos diz que “por necessidade e tédio” o homem é impulsionado ao gregarismo, à vida coletiva. A operação natural de dissimulação que lhe garante sobrevivência, a arte do disfarce, potencializa sua *performance* para que seja possível a vida comunitária, transformando os mais ‘grosseiros’ instintos de guerrear - da luta declarada de

⁸⁰ *WL*: § 1: S. 877; *VM* § 1: p.46.

⁸¹ Conforme a leitura de Machado, ao opor o estado de coisas natural ao estado de coisas em sentido social, inicia-se todo o problema de Nietzsche acerca da “verdade.” Cf. MACHADO, 1999, *Op. Cit*

todos contra todos - em jogos de dissimulação subtis e aceitos socialmente, ou seja, o estabelecimento de uma trégua aos impulsos agressivos e hostis. Nietzsche nos diz então que surge um "impulso à verdade", um "instinto de verdade", ou melhor, um "instinto de crença na verdade!" A paz, a segurança, a estabilidade alcançada pela ausência de guerra proporciona uma busca contínua em torná-la duradoura, vindoura e a linguagem será um meio que propicia o gregário exercício quotidiano e convencional do que "deve ser verdade". Dito isso, Nietzsche chama a atenção para o aspecto da legislação da linguagem, pois com ela se inicia as "leis da verdade". Temos a seguir a história de todas as convenções e de como, ao se furtar às mesmas, que repousam em valores específicos, certas ações serão consideradas como sinónimo de "mentira", de "erro", de "crime"; e, por conseguinte, como ocasião propícia para se relatar falta (s) e executar punição (ões). Sendo assim, os costumes, uma vez esquecidos de toda sua carga inventiva, de modo recorrente surgirão como "verdadeiros" e legítimos.

Por isso tudo, Nietzsche suspeitará ainda mais a fundo acerca do suposto "instinto à verdade". Como não o encontra no seio da natureza, só lhe resta pensar que foi inventado, afinal o homem não procura a "verdade" e nem mesmo a deseja, a menos que dela possa extrair algum grau de segurança e/ou prazer; assim como não tem aversão à "mentira", apenas quer se furtar aos efeitos nefastos e/ou prejudiciais desta, na justa medida em que lhe possa afetar direta ou indiretamente. Portanto, conceber o conhecimento enquanto *invenção* – tal como o fez Nietzsche – é pretender desarticular a hierarquia do olhar da racionalidade filosófica clássica, e, por conseguinte, da racionalidade científica moderna. É uma tentativa de resgatar a dimensão valorativa da criação, sufocada pela insistente inflação do saber especulativo implementado pela "civilização socrática". Para Nietzsche, o conhecimento é um "efeito" do intelecto humano que o cria para, acima de tudo, assegurar sua conservação num mundo hostil.

1.3. *Gaya Scienza*: uma nova perspectiva do conhecimento?

Passados nove (09) anos da elaboração das teses desenvolvidas por Nietzsche sobre a verdade e sobre o conhecimento, de 1873, poderíamos ainda levantar a seguinte questão: mas o que produz então o intelecto para tornar-se indispensável para a sobrevivência do animal humano?

Há um texto bastante significativo, posterior, de 1882, que comparece no livro três da *Gaia Ciência* (*Die fröhliche Wissenschaft*), o qual lança luz nesta concepção de Nietzsche acerca do intelecto, ou melhor, de como ele o concebia em seus inícios. Escreveu Nietzsche: “O intelecto, através de descomunais lances de tempo, não engendrou nada além de erros; *alguns deles resultaram úteis e conservadores da espécie (...).*”⁸² O animal humano, pela via do seu intelecto, por muito tempo – Nietzsche utiliza termos soberbos: “descomunais lances de tempo” – não engendrou senão erros. Alguns resultaram úteis para a conservação da espécie, e outros, pode-se conjecturar, simplesmente fatais – no sentido de serem potencialmente ruinosos. É nisto que consiste a novidade da perspectiva nietzscheana no que tange a questão do conhecimento, ou seja, como o filósofo interpreta a sua formação ou constituição. Nietzsche aponta para os elementos que configuram sua emergência e a “verdade” em sua forma conceitual como um evento tardio.

Desse modo, esta perspectiva nos parece apresentar uma relação de continuidade com a posição defendida no texto de 1873. Isto porque, se a verdade é um evento tardio há aquele que não o é: *o erro*. E o erro, por trazer a eventual possibilidade de desprazer, de dor, até mesmo de morte, vai ter uma importância decisiva para a execução de certas ações pelo animal humano. Ainda: o erro não deve ser desconsiderado em sua importância. Nietzsche nos fala da ‘prestação de serviço’ do *erro* ao animal humano através do instinto de crença - sua “crença em errôneos artigos de fé” -, isto é, o que certas crenças puderam possibilitar à humanidade. No desenvolvimento do texto intitulado *Origem do conhecimento* (*Ursprung der*

⁸² FW § 110: S. 469; GC § 110: p. 200. [Trad. RRTF; *Op. cit.* (Itálico nosso)].

Erkenntniss), o filósofo reforça a sua tese inicial de 1873, sobre a função de dissimulação do intelecto como fonte que favorece a *vida*.

Tais errôneos artigos de crença, que eram sempre legados mais adiante e afinal se tornaram quase espólio e o fundo comum da humanidade, são, por exemplo, estes: que há coisas que duram, que há coisas iguais, que há coisas, matéria, corpos, que uma coisa é como aparece, que nosso querer é livre, que o que é bom para mim também é bom em si e para si. Só muito tarde vieram os que negavam e punham em dúvida tais posições – só muito tarde veio a verdade, como a forma menos forte do conhecimento.⁸³

Ora, se Nietzsche interpreta que a “verdade” ou a crença de que existe “a verdade” é a manifestação de uma forma fraca de conhecimento, então considera que há uma outra forma mais forte. Esta, por conseguinte, é o saber do corpo, a sabedoria dos instintos, aquilo que Nietzsche denominara “grande razão”, isto é, o *corpo* (Leib). O deslocamento da valorização e o questionamento desse saber dos instintos pelo pensamento metafísico – que lhe retira toda sua positividade, pois os sentidos “enganam”, fazem incorrer em “erros” quando se busca a “verdade” das coisas –, é o que, segundo a leitura e interpretação de Nietzsche, permitirá que se forme um conhecimento fraco, essencialmente teórico no qual a “verdade” ganha expressão e valor. Na secção intitulada *De onde vem o lógico* (Herkunft des Logischen), diz Nietzsche:

“De onde surgiu a lógica na cabeça humana? Com certeza do lógico, cujo reino tem que ter sido originário. Mas inúmeros seres, que inferiam de modo diferente do que nós inferimos agora, sucumbiram: poderia até mesmo ter sido mais verdadeiro!”⁸⁴

Para Nietzsche, pois, o conhecimento é um “efeito” do intelecto humano que o cria para, acima de tudo, assegurar sua conservação no mundo. Em vários textos e em diferentes momentos o autor coloca em evidência toda a carga inventiva do conhecimento. Neste registro a “verdade” ocupa lugar privilegiado, pois é a invenção que menos é reconhecida como tal e

⁸³ *FW* § 110: S. 469; *GC* § 110: p. 200. [Trad. RRTF; *Op. cit.* (Itálico nosso)].

⁸⁴ *FW/GC* § 111: S. 471. Escreveu Nietzsche, no texto original alemão: „Woher ist die Logik im menschlichen Kopfe entstanden? Gewiss aus der unlogik, deren Reich *ursprünglich* gewesen sein muss. Aber unzählig viele Wesen, welche anders schlossen, als wir jetzt schliessen, giengen zu Grunde: es könnte immer noch wahrer gewesen sein”. O que chama mais a atenção nesta hipótese, acerca da proveniência da lógica, é sua relação com tudo aquilo que é primitivo - Nietzsche utiliza a expressão *ursprünglich* é usado predicativamente ao substantivo *Reich* - enfatizando quantos longos lances de tempo foram necessários para que a operação de identificação fosse concebida em termos de vida prática. Isto parece remeter-nos a um processo de aprendizagem, e este, enquanto processo cognitivo pressupõe o erro; e se dá no tempo, é construído paulatina e historicamente, ou seja, não é dado.

movimenta um conjunto de formações conceptuais que opera o dimensionamento do mundo de modo a torná-lo conhecido, quantificável, geometrizado, para que, assim, seja suportável viver.⁸⁵ É por isso que o filósofo pôde dizer que armamos (inventamos) um mundo conceptual para vivermos, o que não indica, rigorosamente, que este mesmo mundo seja tal qual o concebemos e esquematizamos. Nietzsche utiliza, como já assinalamos, um modo de pensar que não é o mesmo da razão científica, pois, justamente, seu pensamento volta-se contra ela. Segundo ele, é necessário que a crítica à ciência seja formulada a partir de outro registro e não em função de suas próprias categorias.

Mas como essa “vontade de verdade” se estabeleceu? Esse passo, dado no sentido de se alcançar o saber ou o conhecimento irá reverberar durante toda a tradição filosófica, e é “contra” isso que Nietzsche se dirige ao proclamar o conhecimento como *invenção*. Ele surpreende-se quando pensa nos juízos em que se baseia o homem do “conhecimento”: “Estamos tão persuadidos da incerteza e irreabilidade de nossos juízos e da perene mudança das leis e conceitos humanos, que ficamos realmente espantados ao ver quão firmes permanecem os resultados da ciência.”⁸⁶ Dito isso, vejamos quais as implicações que esta afirmação acarreta.

Algumas interpretações dos textos de Nietzsche fizeram-nos ver outra concepção no modo de avaliar a crítica do filósofo alemão, isto é, uma crítica que não pode ser localizada no interior do registro gnosiológico tradicionalmente concebido e não operando a formulação, pelo menos explícita, de uma Teoria do Conhecimento. Como fizemos alusão e explicitamos no capítulo dedicado ao método genealógico, a crítica de Nietzsche se dirige num sentido antagônico e promove com a crítica à *vontade de verdade* um abalo na filosofia idealista. Portanto, se feita a pergunta: “o que perpassa um ideal?”, teremos várias respostas: imaginação, desejo, volição, busca de dominação e a ambição pela modificação de estados ou modos de configuração da *realidade efetiva* (Wirklichkeit). A genealogia nos ensina a partir de que se constituiu o “impulso” ao conhecimento e sua forma tardia, a Teoria do Conhecimento, a

⁸⁵ Cf. *FW* § 121: SS. 477-478; *GC* § 121: p. 202.

⁸⁶ *FW* § 46: S. 411; *GC* § 46: p. 87.

saber: (I) a recusa do devir; (II) a crença incondicionada na “verdade”; (III) a oposição absoluta de valores. Noutras palavras: a invenção, o posterior esquecimento da invenção e por fim a crença na existência da “verdade” cuja essência é a-histórica, “divina”, “dada”.

Ora, se a “verdade” se encontra no seio da natureza compete ao homem do “conhecimento” conhecê-la. Para que o conhecimento se cristalize, dois elementos são indispensáveis: tradicionalmente, o sujeito cognoscitivo e a objetualidade gnosiológica. No centro da investigação filosófica e científica a “verdade” é tomada, geralmente, como *adaequatio*. Destarte, haveria uma dupla vertente na busca pelo conhecimento: a empirista, que adequa o objeto com a verdade [objeto = verdade], e a racionalista, que adéqua sujeito com a verdade [razão do sujeito = verdade]. Essas são as formas que Nietzsche criticará de forma recorrente em seus escritos, pois nada mais são senão invenções, criações, fábulas conceituais produzidas pelo intelecto humano. Embora Nietzsche compreenda o conhecimento como *invenção*, não devemos pensar que ele é contrário ao mesmo ou que o veja como um conjunto de enunciados sem valor. Importa-lhe que o conhecimento favoreça a *vida criativa*⁸⁷, e não uma vida domesticada e inexpressiva que é seduzida meramente por inovações oferecidas por tecnocratas.

Como mostramos, no início de 1873, Nietzsche identificara o conhecimento como uma *invenção* havendo “leis” próprias à linguagem que permitem a estruturação das primeiras possibilidades da metáfora da verdade. No entanto, só em 1882, ao escrever alguns importantes textos que fazem parte do livro *Gaia Ciência*, Nietzsche afirmou que o conhecimento é como que derivado da luta de instintos, contrapondo-se à visão de Spinoza⁸⁸. Para Nietzsche, o conhecimento ainda é visto como uma invenção, sendo este um produto da luta entre instintos e tendo por variáveis o *acaso* e o *risco*. A importante tese de Nietzsche pode assim ser formulada: não há relação natural do homem com o conhecimento. De acordo com este modo de pensar, o conhecimento é vislumbrado e avaliado metaforicamente como a centelha entre duas

⁸⁷ Segundo Machado: “No conflito entre o instinto estético e o instinto de conhecimento, Nietzsche toma claramente posição ao lado da arte. O que de modo algum significa um projeto de destruição, de aniquilamento da ciência. Sua idéia é que cabe à arte, e à filosofia, estabelecer o valor da ciência ou, o que vem a ser o mesmo, dominar o instinto de conhecimento.” MACHADO, R. *Op. cit.*, pp. 40-41.

⁸⁸ Cf. *FW*: § 333: SS. 558-559; *GC*: § 333: pp. 220-221 (na tradução de P.C. Souza) e pp. 205-206 (na tradução de RRTF).

espadas na luta entre instintos, tal como se encontra na obra *Gaia Ciência*, precisamente no texto *O que significa conhecer* (Was heißt Erkennen). Nietzsche é contrário à tese que advoga que o homem tem um órgão do conhecimento; pois o conhecer é um processo que encerra uma luta entre aquele que busca por algum motivo o conhecimento e aquilo que lhe resiste. Considerando a análise de Foucault a este respeito, temos:

Não se pode deduzir o conhecimento de maneira analítica segundo uma espécie de derivação natural. Não se pode, de modo necessário, deduzi-lo dos próprios instintos...o conhecimento não faz parte da natureza humana. É a luta, o combate, o resultado do combate *e conseqüentemente o risco e o acaso que vão dar lugar ao conhecimento*. O conhecimento não é instintivo, é contra-instintivo, assim ele não é natural, é contra-natural⁸⁹.

Assim, também nos parece evidente que Nietzsche faz crítica à concepção de Aristóteles, a exprime no Livro I da *Metafísica* afirmando: "Todos os homens têm, por natureza, o desejo de conhecer: uma prova disso é o prazer das sensações, pois, fora de sua utilidade, elas nos agradam por si mesmas e, mais que todas as outras, as visuais."⁹⁰

O que o homem deseja naturalmente conhecer, a "verdade"? De acordo com Nietzsche a resposta é negativa, porquanto não há esse elemento natural, em forma deste pretenso desejo de conhecer. O risco e o acaso são justamente o que faz com que o conhecimento não seja mero efeito da luta entre instintos, pois, caso o fosse, ele poderia ser considerado como efeito da natureza humana, dos instintos humanos, e que seria extremamente contrário ao que Nietzsche procurou evidenciar. Se considerarmos, apenas a título de exemplo, a posição fenomenológica de Edmund Husserl sobre a idéia da significação de uma Teoria do Conhecimento, poderemos ter presente em que consiste a condição de possibilidade da Metafísica e, além disto, em que medida Nietzsche se distancia deste projeto:

⁸⁹ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 17.

⁹⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, Livro (A), Capítulo I, p.211.

(...) a idéia de uma teoria do conhecimento surge como a de uma ciência que resolve as dificuldades... e nos fornece uma inteligência última, clara, por conseguinte, auto-concordante, da essência do conhecimento e da possibilidade de sua efetuação. A crítica do conhecimento é, neste sentido, a condição de possibilidade da metafísica.⁹¹

Se é esta a condição de possibilidade da Metafísica, segundo Husserl, lembremo-nos uma vez mais que Nietzsche⁹² realizou, como vimos, uma genealogia do conhecimento, possibilitando um olhar sobre suas condições de emergência, seus inícios, para, assim, reunir elementos suficientes para traçar seu percurso crítico e poder verificar em que sentido a “verdade” pôde então surgir como um modo de expressão valorizada do conhecimento. Desse modo, torna-se possível perceber para qual direção aponta a crítica de Nietzsche à racionalidade filosófica clássica e ao projeto moderno de cientificidade. Segundo a apreciação crítica de Eugen Fink, toda a tarefa crítica empreendida por Nietzsche não chegaria, a rigor, ao patamar de uma “verdadeira” crítica, mas antes de atitude de suspeita para com as razões segundo as quais seguiria a ciência. Ora, se levarmos em conta esta apreciação de Fink teremos que saber em que consiste, segundo sua visão, a “verdadeira” crítica. Isto não seria, de certo modo, desconsiderar os textos de Nietzsche nos quais se faz alusão crítica ao pretenso conceito de verdade e verdadeiro? Não seria inflacionar e revestir de autoridade um conceito já tão problemático como demonstra ser o de “verdade” ao longo da história da filosofia?⁹³

Nietzsche não está interessado em refutações, como ele próprio assinalou em vários momentos, mas em problematizar o *valor* dos juízos de valor morais subjacentes às ordens de

⁹¹ HUSSERL, E. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Herausgegeben und Eingeleitet von Walter Biemel - Band II, Husserliana, Haag, Martinus Nijhoff, 1958, S. 3; *A Idéia da Fenomenologia* Edições 70, Lisboa, 1990, p. 22.

⁹² Segundo Souza, em seu posfácio, há a seguinte consideração sobre a visão do conhecimento em Nietzsche, a qual, segundo ele, não deixa de possuir seu elemento de contradição: “(...) ele incorre, por exemplo, em sutis ou não tão sutis deslizamentos de sentidos, ao usar certos conceitos. Quando se refere aos homens do [que buscam] conhecimento” (die Erkennenden), emprega o termo no sentido comum e positivo que não cansa de criticar. Também declara que não existem fatos ou verdades, apenas interpretações ou perspectivas. Mas em nome da verdade ele se põe a destruir as poucas verdades que temos – pois, diferentemente do que afirma, existem fatos objetivos, dados incontornáveis sobre o mundo e a condição humana.” Cf. SOUZA, P.C. in NIETZSCHE, F. *Gaia Ciência*. “Posfácio”: pp. 339-340. Embora não seja um intérprete de Nietzsche, julgamos válido expor sua apreciação na qualidade de tradutor.

⁹³ Deleuze, por exemplo, pensa a crítica empreendida por Nietzsche sob outra perspectiva, isto é, não como uma crítica que visa denunciar as contradições lógicas de um determinado modo de lidar com problemas em filosofia; não como uma crítica que vise dissolver o plano do discurso de uma determinada filosofia, mas que busca compreender o seu significado, suas tensões e as conseqüências que traz esse modo de pensar em relação à vida.

discursos acima expostos, tendo como eixo a perspectiva da *vontade de poder*. Só assim se tornara possível para Nietzsche diagnosticar em que medida estes discursos promovem ou obstaculizam o crescimento da vida. Do contrário, seria muito fácil denunciar as “contradições”⁹⁴ próprias ao texto de Nietzsche, se se tomar como critério normativo o sentido literal de seus escritos. É certo que, em muitos de seus textos, a linguagem, aparentemente fácil, aponte para múltiplas significações e constitua a base para o filósofo empreender experimentos de rigor metodológico. Se por vezes se pensa na contradição como marca inconfundível de sua filosofia, isto parece mais ser a expressão da dificuldade com que se depara o leitor de Nietzsche em acompanhar os constantes deslocamentos de sentido promovidos pela sua posição perspectivística e o sutil jogo de linguagem expresso em suas proposições.

Finalmente, ao que parece, sob a perspectiva da *vida*, a “vontade de verdade” demonstrou ser muito mais uma expressão de força reativa do que uma força de caráter ativo.”⁹⁵ Na perspectiva de Nietzsche, este é um duradouro processo, que se estende desde a sombra da dialética de Sócrates, “o anti-grego”, e de toda a “civilização socrática” culminando no advento da ciência moderna. Portanto, segundo a perspectiva da crítica nietzscheana, “(...) a questão do valor tem como eixo de análise as condições de intensificação ou conservação, de aumento ou diminuição das forças promotoras da vida.”⁹⁶

In suma: Nietzsche finaliza seu trabalho crítico ao afirmar que não somente não há, como também nunca houve, ideais contrários ao ideal ascético. O descomunal poder do ideal ascético reside na resposta lançada ao homem em relação à questão: “por que sofro?”. Como

⁹⁴ A esse respeito, informa-nos Granier: “Mas, como nota Heidegger, se as preposições de Nietzsche se prestam à “refutações” fraudulentas, é porque simplesmente nos esquecemos de as compreender.”/ “Mais, comme le note Heidegger, si les propositions de Nietzsche se prétent à des “réfutations” aussi foudroyantes, c’est parce qu’on a simplement oublié de les *comprendre*.” (HEIDEGGER, M. *Nietzsche* / Pfullingen, 1961, p.502 apud GRANIER, Jean. *Op. cit.*, p.13. [Tradução nossa].

⁹⁵ Nesse sentido, Machado avalia que: “Só através da crítica da vontade de verdade como vontade negativa de potência é possível elucidar o problema da moral, da metafísica, da ciência. Só o questionamento do *valor* da verdade é capaz de superar o niilismo e levar ao máximo de sua radicalidade o projeto nietzscheano de “transvaloração de todos os valores.” Cf. MACHADO, R. *Op. cit.*, p. 80.

⁹⁶ KSA, *NF* Herbst 1887, 9 [38] (28): SS. 352-353; *FP* Outono 1887, 9 [38] (28): p. 69.

diz o filósofo, o homem, esse animal sofredor, até mesmo procura o sofrimento. E o que mais o tortura não é o sofrimento, mas a ausência de seu sentido:

A falta de sentido do sofrer, não o sofrer, era a maldição que até se estendia sobre a humanidade – e o ideal ascético lhe ofereceu um sentido. Foi até agora o único sentido (...) Nele o sofrimento era interpretado, a monstruosa lacuna parecia preenchida; a porta se fechava para o niilismo suicida. A interpretação, não há dúvida – trouxe consigo novo sofrimento, mais profundo, mais íntimo, mais venenoso e nocivo à vida: colocou todo sofrimento sob a perspectiva da culpa..⁹⁷

E, na base desta interpretação do sofrimento, a culpa ocupara o lugar central. Entretanto, a vontade mesma estava salvaguardada, pois possuía uma meta. Nossa pergunta agora é: se Nietzsche afirma que até então não houvera na Terra outro ideal que pudesse vir a disputar forças por domínio, e afirma que isso cessa quando é oferecido um ideal contrário, a dietética de Zaratustra, cabe aqui indagarmos: em que medida Zaratustra não é manifestação do ideal ascético em mais uma roupagem e expressão? Com esta pergunta, podemos então vir a pensar na significação do dito de Nietzsche de que com Zaratustra se supera a sentença que move todo ideal ascético até então, ou seja, "*o homem preferirá o nada ao nada querer.*"⁹⁸

⁹⁷ GM(III) § 28: S. 411; GM(III) § 28: p. 149.

⁹⁸ GM(III) § 28: S. 412; GM(III) § 28: p. 149.

CAPÍTULO II

MORALIDADE DOS COSTUMES COMO EXPRESSÃO DA POLÍTICA, DA CULTURA E DA EDUCAÇÃO

2.0. Os começos críticos em *Aurora* acerca da questão proposta na *Genealogia da Moral*

Aurora (*Morgenröte*) é um livro de suporte para a elucidação e análise de *Para a genealogia da moral*.⁹⁹ Na primeira parte há uma importante secção que visa proporcionar a visão de como as coisas se passaram no tocante ao passado moral humano. Trata-se do conceito de *moralidade dos costumes* (*Sittlichkeit der Sitte*)¹⁰⁰, a nosso ver fundamental para compreensão de sua crítica à educação moderna e, por outro lado, se reveste de grande importância no que concerne aos estudos relativos ao *valor* moral posteriormente desenvolvidos na segunda obra supracitada. A respeito da segunda dissertação “Culpa, má-consciência e coisas afins”, que integra a obra *Para a genealogia da moral*¹⁰¹, o próprio Nietzsche a avaliou:

“A segunda dissertação oferece a psicologia da consciência¹⁰²: a mesma não é, como se crê, “a voz de deus no homem” - é o instinto de crueldade que se volta para trás, quando já não pode se descarregar para fora. A crueldade pela primeira vez revelada como um dos mais antigos e indelévels substratos da cultura.”¹⁰³

Nietzsche procura fornecer um painel da “pré-história” humana no que tange ao seu modo de vida, apontando para a grande diferença entre tal época e a época moderna em relação aos usos e costumes. E declara: “Originariamente toda a educação e higiene do corpo, o casamento, a medicina, a agricultura, a guerra, a palavra ou o silêncio, as relações entre os homens e entre os deuses, pertenciam ao domínio da moralidade: ela exigia que se seguissem

⁹⁹ Cf. *GM*(I), (II). Nietzsche fez referência inclusive no prefácio, assim como também a *MA/HDH*.

¹⁰⁰ Cf. *M* § 9: S. 21; *A*: § 9: p. 15.

¹⁰¹ Como o título sugere, a dissertação visa a um fim bem específico: avaliar genealogicamente a formação do conceito de “culpa” e “má-consciência”. Esta dissertação é de suma importância, a ponto de Deleuze afirmar que o maior mérito da filosofia de Nietzsche está em ele ter sabido isolar duas plantas específicas: “ressentimento” e “má-consciência”, e que, se a mesma apenas se limitasse a este ponto, já seria uma grande filosofia.” DELEUZE, G. *Op. cit.*, p. 163.

¹⁰² Doravante “consciência moral” traduz ‘Gewissen’ e “consciência” para traduz ‘Bewußtsein’.

¹⁰³ *EH*: S. 352; *EH*: p. 138. O termo alemão aqui utilizado para consciência é ‘Gewissen’.

os preceitos sem que intervissem *problemas individuais*.”¹⁰⁴ Considerando aquela, o filósofo conclui que o poder da moralidade está enfraquecido, pois: “(...) para nós, tardios, é difícil atentar nas linhas fundamentais da gênese da moral, e quando, apesar de tudo chegamos a elas, ficam-nos na garganta e recusam exprimir-se: porque produzem um som grosseiro! Ou porque parece caluniar a moralidade.”¹⁰⁵

Se nos detivermos nesta passagem textual poderemos verificar que Nietzsche reconhece a dificuldade, na modernidade, em investigar os acontecimentos essenciais – as linhas fundamentais – da gênese da moral. Ora, mas isto é justificado de que modo por Nietzsche? O que constitui esta suposta dificuldade? Nietzsche não apresenta uma resposta única a esta questão. Eis as razões: 1º) porque o elemento bárbaro nada se assemelha com as modificações sucessivas no domínio da educação e da cultura humana; 2º) porque “parece caluniar a moralidade dos costumes”, a qual possui uma imagem solene, desenvolvida ao longo do tempo no ocidente através da herança da moral socrático-platônico-cristã. Considerando estes dois aspectos, poderemos ver, a seguir, em que sentido no passado se podia denominar o homem como livre:

O homem livre é imoral porque quer depender absolutamente de si mesmo e não de uma tradição: para todas as formas de humanidade primitiva, “mau” é sinônimo de “individual”, “livre”, “arbitrário”, “inabitual”, “impreciso”, “imprevisível”, segundo os critérios dessas civilizações primitivas, sempre que se age não porque a tradição assim o exige, mas por outros motivos que outrora fundaram essa tradição, a ação é tida por imoral e até o seu autor assim o considera, uma vez que não resulta da obediência à tradição.¹⁰⁶

O homem primitivo, nesta perspectiva apontada por Nietzsche, não vive num mundo dominado pela moralidade. *A posteriori*, para que o seu querer prevaleça sobre um querer comunitário é necessário que haja força suficiente para tal, ou seja, que não haja relações de dependência com uma tradição que ambiciona ditar-lhe normas; o que seja considerado por ela como certo e errado; justo e injusto; necessário e supérfluo; seguro ou perigoso. Isto porque

¹⁰⁴ M(I) § 9: S. 22; A (I) § 9: p. 16.

¹⁰⁵ Ibidem. Na tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, assim reza: “(...) para nós, os nascidos tarde, as concepções fundamentais sobre a gênese da moral se tornam difíceis e, se apesar disso as encontramos, ficam-nos pegadas à língua e não querem sair: porque soam grosseiras! Ou porque parecem difamar a eticidade!” NIETZSCHE, F. *Op. cit.*, § 9: p. 159.

¹⁰⁶ M § 9: S. 22; A: § 9: p. 15.

tais normatizações – as quais são marcadas pela exterioridade de um poder que detém e impõe uma autoridade – são simplesmente indesejadas para o homem ativo, agressivo, numa palavra: nobre. Como escrevera Nietzsche: “A casta nobre sempre foi, *no início*, a casta de bárbaros: sua preponderância não estava primariamente na força física, mas na psíquica – eram homens mais inteiros (o que em qualquer nível significa também “as bestas mais inteiras” –).”¹⁰⁷

O homem considerado como “imoral” afasta-se, ou pelo menos resiste, às dobras da camisa-de-força social, à tradição moral, e, por isso, não só é considerado punível, mas digno de sanções não somente de natureza moral, mas penal. O homem que quer, por si próprio, ser livre o suficiente para agir conforme a sua *vontade*. Para que esta se afirme, é necessário que haja a não dependência ou interferência de uma tradição que aja segundo um propósito imperativo, tal como uma moralidade que encerre um fim em si mesmo. O homem “livre”, deste modo, não aceita o que lhe dita uma tradição - que considera, julga, prescreve e prediz o rumo “correto” para as suas ações ou conduta.¹⁰⁸ Aquilo, portanto, que se tem por “mau” possuiu, noutro momento, outras significações. Neste sentido, Nietzsche apontou para o caráter das formações e transformações valorativas e afirmou que não há, caso se considere o ponto de vista genealógico, o “mau” em si. Este não existiria, senão enquanto produto de uma *invenção*, de *um* modo de apreciação reativa e decadente subordinada a uma dada tradição; à *moralidade do costume*. Convém, neste sentido, a indagação: como Nietzsche considerou a tradição? Ele o diz: “O que é a tradição? Uma autoridade superior, à qual obedecemos não porque ela manda nos ordene o que é *útil*, mas porque ordena.”¹⁰⁹ Isto implica dizer, então, algo totalmente diferente do pensamento utilitarista inglês segundo o qual Nietzsche fez referência na Primeira Dissertação. O útil aqui assinalado nada tem a ver com desenvolvimento individual; nada tem a

¹⁰⁷ JGB: § 257: S. 206; BM § 260; p. 170. Em *Para a genealogia da moral*, Nietzsche reafirma este ponto: “Na raiz de todas as raças nobres é difícil não reconhecer o animal de rapina, a magnífica besta loura que vagueia ávida de espólios e vitórias; de quando em quando este cerne oculto necessita desafoço, o animal tem que sair para fora, tem que voltar à selva – nobreza romana, árabe, germânica, japonesa, heróis homéricos, vikings escandinavos; nesta necessidade todos se assemelham. Foram as raças nobres que deixaram na sua esteira a noção de “bárbaro”, em toda a parte aonde foram; mesmo em sua cultura mais elevada se revela [*consciência*] e até mesmo orgulho disso.” Cf. GM(I) § 11: S. 275; GM(I) § 11: p. 32.

¹⁰⁸ Esta é a escala inaudita a qual Nietzsche se refere no tocante ao trabalho ‘normatizador’ do ideal ascético sacerdotal, o qual proclama que não se pode pecar unicamente por atos, mas, também, pelo pensamento.

¹⁰⁹ M § 9: S. 22; A: § 9: p. 15.

ver com o aumento do *sentimento de poder* (Machtgefühl), da afirmação e expressão de sua força. Se feita, à pergunta: útil para quem? a resposta é evidente: para o fortalecimento da tradição, isto é, de todas as forças institucionais/institucionalizadas. E, se assim for, é em nome de ações e apreciações de caráter comum que emergem os costumes morais para formar o corpo social. Nietzsche, porém, aponta para o aspecto controvertido em relação ao lugar comum que se expressa no pensamento de que há a existência por si mesma de uma *moralidade do costume*, como se esta nada mais fosse que um “dado” de realidade, natural. Há segundo ele o seguinte axioma:

“(...) a moralidade é apenas (e sobretudo não mais que isso) a obediência aos costumes sejam eles quais forem; ora, os costumes são a maneira tradicional de agir e de apreciar. Numa situação em que nenhuma tradição se imponha não existe qualquer moralidade; e quanto menos a vida é determinada pelas tradições mais diminui a moralidade.”¹¹⁰

O que Nietzsche pretende assinalar é que a escala de influência da *moralidade dos costumes* é inversamente proporcional às manifestações de uma vida humana livre¹¹¹, em seus começos desregrada, bárbara e selvagem. Isto, porém, merece cuidadosa observação. Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche identificara sinais de uma cultura inferior e superior. Ele tinha como axioma que: “Todo progresso em grande escala tem de ser precedido de um enfraquecimento parcial.”¹¹² Ora, será que não se pode aplicar este mesmo axioma em relação ao homem “livre”? Ele como que despende um alto grau de energia no sentido de interiorizar as convenções próprias à *moralidade dos costumes*, mas nem por isso deixa de criar valores. O que nos importa observar é o modo segundo o qual se impõe determinado tipo de moral: se uma “moral de senhores” ou uma “moral de escravos”. Entrementes, há diferenças importantes a serem assinaladas. Para o homem nobre- aristocrático, mesmo se submetendo ao poderoso jugo da *moralidade dos costumes* esta não o domina inteiramente. Isto porque, segundo Nietzsche, o homem nobre se sente como aquele que determina valores e honra a si próprio:

¹¹⁰ Ibidem, ibidem.

¹¹¹ O sentido deste termo, não mais considerando o homem no estado mítico, primevo, pode ser compreendido à luz da consideração de Nietzsche sobre a liberdade exposta em *CI* § 38, sobre o que é ser ou não livre.

¹¹² Cf. *MA* (I): § 224; S. 187-188; *HDH* (I): § 224; p. 173.

Tudo o que conhece em si ele honra: uma semelhante moral é glorificação de si. (...) O homem nobre honra em si o poderoso e o que tem poder sobre si mesmo, que entende de falar e calar, que com prazer exerce rigor e dureza consigo e venera tudo o que seja rigoroso e duro. "Um coração duro me colocou Wotan no peito" diz uma velha saga escandinava: uma justa expressão poética da alma de um orgulhoso viking.¹¹³

A "alma" aristocrática tem reverência por si mesma, o que a torna mestra nas artes da honra. Ela entende de reverência, a si mesma e a tudo o que se possa ver como sinal de grandeza e poder. A este respeito, Giacóia assinalou que: "(...) a condição desse respeito por si mesmo é, naturalmente, que exista um si mesmo, aquela singularidade da pessoa, que não sucumbiu à tirania anônima do modo comum de sentir e pensar, que resiste à alienação, a deixar-se levar (...)"¹¹⁴. Já o *valor* moral em sua acepção escrava, na óptica de Nietzsche, cresce na medida inversa de uma força ativa; sendo a manifestação de uma força reativa negativa. Tal força - enquanto elemento diferencial e genético da força, como quer Deleuze -, por sua vez, em escalas macro-sociais, viria a determinar a vida de um povo, de uma raça, de uma civilização, de uma época. Não obstante, partindo da análise da "pré-história" do animal humano, Nietzsche não quer absolutamente com isso limitar a compreensão do que se denomina "homem livre", apenas que este - após a interiorização de uma memória pela via da *mnemotécnica* que resulta no longo trabalho da *moralidade dos costumes* -, espiritualizaria sua força, tendo por resultado o mundo da *cultura* (Kultur) cujo advento, com o surgimento das sociedades, é o *indivíduo soberano* (das souveraine Individuum). A respeito deste indivíduo, esclarece Paschoal:

Ele é fruto da moralização dos costumes e a meta que justifica o processo, pois, por mais que este processo seja repleto de violência e idiotismos, eles são exigências para a produção daquele indivíduo, que só pode tornar-se livre por meio da passagem pela lei, pois, sem o trabalho tirânico da sociabilização ele não teria domínio de si, nem poderia tornar-se o senhor do *livre arbitrio*¹¹⁵.

Como Nietzsche nos mostra, o fenômeno da crueldade atinge seu ápice com a invenção da mnemotécnica e a criação de uma memória no animal humano. Deve-se compreender que isto não quer dizer que haja o desaparecimento da crueldade, apenas transfigura-se sua forma de expressão. Conforme assinalou Giacóia: "É preciso recordar a tese genealógica de acordo

¹¹³ JGB: § 260: SS.209-210; BM § 260; p.73.

¹¹⁴ GIACÓIA, O. *Nietzsche & Para Além de Bem e Mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, pp. 66-67.

¹¹⁵ PASCHOAL, A. E. *A Genealogia de Nietzsche*. Curitiba: Ed. Champagnat, 2003, p. 115.

com a qual a história da cultura superior coincide com a história da interiorização e espiritualização da crueldade.”¹¹⁶ É isto tudo que Nietzsche chama de niilismo, assumindo várias determinações, pois, a rigor, conforme Nietzsche “humanidade” (*Menschlichkeit*) nada mais é que mera ficção.

2.1. Do animal promovedor: a construção da memória no animal humano

“Criar um animal que pode *fazer* promessas – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema *do* homem (...)”¹¹⁷

Essas são as frases de abertura do parágrafo um (§ 1) da Segunda Dissertação cujo início já propõe um problema de alta importância para Nietzsche: o problema da cultura. Ele invoca a natureza, elegendo-a como perspectiva para a elaboração de sua crítica. Para Nietzsche, a natureza “se propôs” a tarefa paradoxal de criar algo que constitui o seu contrário: o mundo da cultura. Afinal tornar um animal em um ser cultural e capaz prometer não é natural, é contranatural. A estratégia em tomar este ponto de partida pode ser vista como uma tentativa de se contrapor à imagem solene acerca do homem e de sua “origem”, isto é, uma tentativa de redirecionar a perspectiva de avaliar o homem e o papel de sua responsabilidade, o qual fora pensado sob forte influência do pensamento teológico. Nesta perspectiva, nunca o termo natureza foi posto tão distante do homem.¹¹⁸

Mas, afinal, o que caracteriza um animal promovedor? Porque ele *pode ser* promovedor? Como ele assim *se tornou*? Todas essas questões dizem respeito ao processo de transformação do animal humano pela cultura. Segundo Nietzsche, essa seria a tarefa paradoxal da natureza. Tentemos compreender o sentido desta afirmação.

Nietzsche inicia o texto em tom provocativo. “Admira-se” com a solução dada pela modernidade em relação a uma força particular da natureza: o *esquecimento* (*Vergeßlichkeit*). Tal solução reside em definir a natureza dessa força como a manifestação de uma *vis inertiae*

¹¹⁶ GIACÓIA, O. *Op. cit.*, p. 62.

¹¹⁷ *GM*(II) § 1: S. 291; *GM*(II) § 1: p. 47.

¹¹⁸ Não entraremos no mérito destas complexas questões, mas apenas as desejamos pontuar para não nos esquecermos em que medida existiram.

(força inercial). Contrariamente, de acordo com Nietzsche a força do *esquecimento* é pensada em dois registros: 1º) qualitativo; 2º) funcional. No registro qualitativo, como uma força de natureza ativa; quanto à sua funcionalidade, uma força necessária à vida humana. Isto porque, sem o *esquecimento* padece-se da própria vida. Portanto, não se justifica pensá-la apenas como uma *vis inertiae*. Vejamos a razão de ser deste argumento de Nietzsche: “Esquecer não é uma simples via inercial, como vêem os superficiais, mas uma força inibidora, ativa, positiva no mais vigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais na nossa consciência (...).”¹¹⁹

Se existe uma utilidade na *força do esquecimento*, na perspectiva nietzscheana ela está associada a uma espécie de pressuposto para a afirmação de uma saúde “forte”. Estados subjetivos como ‘felicidade’, ‘esperança’, ‘orgulho’, seriam inviáveis sem a manifestação desta força. Segundo Deleuze, a força do *esquecimento*, enquanto força ativa que é, opera com forças reativas sem, no entanto, com elas se confundir. Àquela é dada a tarefa de fazer com que dois sistemas do aparelho reativo (consciente e inconsciente) não se confundam, afinal: “Nietzsche distingue dois sistemas do aparelho reativo: a consciência e o inconsciente... Lembremo-nos de que Nietzsche queria chamar a consciência à modéstia necessária: sua origem, sua natureza, sua função são apenas reativas.”¹²⁰

Considerando, pois, a *consciência* (Bewußtsein) como força reativa, como função reativa, há - ou pelo menos deve haver - alguma outra força capaz de a tornar suficientemente capaz de lidar com todos os tipos de traços. A força que apoia a *consciência* (Bewußtsein) na interpretação de Nietzsche é a *força do esquecimento*.¹²¹ Esta força, cuja tarefa se torna tão crucial para a possibilidade de vida do animal humano, foi durante longo tempo desprezada e destituída de seu valor em nome de uma contra-força: a *memória* (Gedächtniß). A *força do*

¹¹⁹ GM(II) § 1: S. 291; GM(II) § 1: p. 47. O uso do termo “consciência” nesta passagem é “Bewußtsein”.

¹²⁰ DELEUZE, G. *Op. cit.*, p. 93. Deleuze, sem fazer a distinção de termos empregados por Nietzsche, parece compreender a consciência como câmara de recepção de estímulos diversos. Se nossa interpretação é exata, ele trata então de estabelecer um paralelo entre a *consciência* (Bewußtsein) em sentido tradicional e o *inconsciente* (Unbewußtsein). É preciso não esquecer que as palavras mesmas de Nietzsche foram outras que não essas supostamente tidas por Deleuze: Nietzsche nos diz, a respeito do ressentimento, o seguinte: “(...) a moral escrava sempre (é algo) requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação.” GM/GM(I) § 10.

esquecimento - esse aparelho inibidor como designou Nietzsche -, embora seja guardião da 'ordem psíquica' é suspensa¹²² de suas funções quando uma outra "faculdade" contrária, de "natureza" mnemônica, entra em ação.

Mas em que casos isso se dá? Resposta de Nietzsche: "nos casos em que se deve prometer". Contudo – e nisto parece encerrar o paradoxo da natureza em relação ao animal humano –, mesmo necessitando da *força do esquecimento*, o homem desenvolveu em si uma outra capacidade, como que seu reflexo invertido: a *memória*. A chave para resolução deste paradoxo reside na necessidade do animal humano em tornar-se confiável. Torna-se confiável em dois registros: 1) para si mesmo de modo constante; 2) confiável para quem se promete algo, no caso, outrem. Se é assim, a necessidade do surgimento da confiança para si mesmo e para outrem "visa" atender sobretudo exigências de caráter gregário. Desse modo, pode-se imaginar esta 'aventura' do animal humano resumindo toda a origem de um outro longo processo: o surgimento da *responsabilidade* (Verantwortlichkeit). A este respeito diz Nietzsche:

(...) o autêntico trabalho do homem em si próprio, durante o período mais longo da sua existência, todo esse trabalho *pré-histórico* encontra nisto o seu sentido, sua justificação, não obstante o que nele haja de tirania, dureza, estupidez e idiotismo: com a ajuda da camisa-de-força-social, o homem foi realmente *tornado* confiável.¹²³

Ora, a tarefa da cultura¹²⁴ é, pois, *criar* um animal prometedor. Nietzsche assinalara, em *Humano, demasiado humano*, o quanto se tinha discorrido sobre o homem considerando-o apenas nos últimos quatro mil anos. Isto é, na melhor das hipóteses; pois nem sempre se fala assim, e a partir disto o autor diagnostica o "defeito hereditário dos filósofos"¹²⁵. E, poderíamos acrescentar, não somente de filósofos. Um exemplo desta atitude a-histórica é o fato do homem

¹²² Nietzsche não é categórico quanto a este ponto, pois há casos em que isto não ocorre. Cf. *GM*(II) § 1.

¹²³ *GM*(II) § 2: S. 293; *GM*(II) § 2: p. 49

¹²⁴ O entendimento nietzscheano acerca do que é *cultura* (Kultur) se dá em função do adestramento e da seleção. O primeiro aspecto liga-se ao papel exercido pela *moralidade do costume* (Sittlichkeit der Sitte) cujo produto verificável é o mundo tal como o conhecemos, estruturado em leis, socialmente organizado e marcado por regras complexas em vários domínios da experiência humana. Mas a cultura também é seleção, é elaboração de novos modos de conceber a existência e lhe doar valor e significação, cuja meta se dá a partir de um ideal de aprimoramento espiritual. Nesse último sentido, Nietzsche anunciara a vinda de uma nova categoria de espíritos, os "espíritos-livres". A imagem do *além do homem* (Übermensch) como que reforça esta aspiração cultural de Nietzsche entendida como sinal de seletividade, sendo, portanto, expressão de seu projeto de instauração de uma grande cultura: a do *conhecimento trágico* (tragische Erkenntnis) cujo máximo representante é Zaratustra, o superador.

¹²⁵ Cf. *MA* (I) § 2; S. 24; *HDH* (I) § 2: p. 92 in NIETZSCHE. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983 [Trad. RRTF].

produzir um discurso sobre si sem considerar as épocas pré-históricas; épocas marcadas não pela razão, mas por uma soberania dos instintos. Nietzsche pretendeu, portanto, retornar às épocas mais longínquas do passado moral humano. E fora a partir deste recuo genealógico que o filósofo investigou os princípios da cultura, os seus resíduos iniciais, seus começos “baixos”, rudes: sua “crueldade”. Nesse contexto, concordamos plenamente com a análise de Wotling, segundo a qual:

O papel preponderante da crueldade nos fenômenos da cultura é assinalado muito cedo; podemos mesmo dizer que somente a análise do sentimento de potência e do sentimento de prazer ocupa na reflexão nietzscheana uma importância comparável aquela que caracteriza o estudo da crueldade.¹²⁶

Foi neste sentido que Nietzsche pensou nas condições segundo as quais fora possível fazer do animal humano um ser cultural. Ele afirmou que o “homem” teve de se submeter ao trabalho da *moralidade dos costumes*, cuja marca foi tão “internalizada” que é com algum espanto e horror que se pensa como a mesma vingou e vinga até hoje. São exemplos marcantes disto os códigos legislativos, que quando fixados e internalizados na *consciência* (*Bewußtsein*) tornam-se como que parte ‘integrante’ do indivíduo, o qual num primeiro momento estranha qualquer outra possibilidade de vida sem os padrões que lhe são impostos no domínio da vida social.

Até o presente momento, vimos que Nietzsche considerou a presença de um tipo de força contrária à natureza: a força do *esquecimento*. Esta outra força que foi construída denomina-se *memória*. Mas de que memória se trata no caso? Sigamos o percurso desenvolvido pelo próprio Nietzsche para compreender em que sentido é construída a memória no animal humano, ou melhor, de que tipo de memória se trata e para que fins ela é criada. Portanto, adentremos no obscuro reino da *moralidade dos costumes*.

¹²⁶ “Ce rôle prépondérant de la cruauté dans les phénomènes de culture est repéré très tôt, on peut même dire que seule l’analyse du sentiment de puissance et du sentiment de plaisir occupe dans la réflexion nietzschéenne une importance comparable à celle qui caractérise l’étude de la cruauté.” in WOTLING, Patrick. *Nietzsche e le problème de la civilisation* Paris: PUF, 1999, p. 187. [Tradução nossa].

2.3. A análise sobre a origem das instituições sociais e as consequências para o animal humano: o conceito *de moralidade do costume* (*Sittlichkeit der Sitte*)¹²⁷

"A tarefa de criar um animal capaz de fazer promessas, já percebemos, traz consigo, como condição e preparação a tarefa mais imediata de tornar o homem até certo ponto necessário, uniforme, igual entre iguais, constante e, portanto, confiável. O imenso trabalho daquilo que denominei "moralidade do costume."¹²⁸

De acordo com Nietzsche, o homem esteve exposto ao trabalho da *moralidade do costume* no período mais longo da sua caminhada existencial. Ou seja, o homem não é confiável *em si*, mas, devido a um longo processo social, regularmente atualizado, tornou-se confiável. Os dispositivos jurídico-sociais aplicáveis a essa finalidade surpreendem e se multiplicam na sucessão do tempo - disto não resta dúvida, muito menos para Nietzsche. Desse modo, Deleuze afirma que "Nietzsche...nos ensina que não se deve confundir o produto da cultura com o seu meio."¹²⁹ Se o homem forte, bárbaro, como vimos, se mantinha "fora" da sociedade, o homem "livre" - o indivíduo soberano - é um indivíduo que se tornou supramoral na medida em que encarna a própria lei, internaliza-a e a supera. É capaz de legislar a partir de si, de lançar sua palavra para o futuro através de uma promessa e colher os 'frutos' da vida em sociedade, a qual lhe "permite" prometer. Mas aos indivíduos que não parecem apresentar garantias suficientes para assegurar o cumprimento de uma promessa, não lhes é dado prometer e estabelecer compromissos. Assiste, pois, ao homem soberano esta possibilidade. A responsabilidade que lhe é atribuída é então diferenciada em relação ao todo. É nesta direção que Nietzsche nos fala da satisfação do indivíduo soberano em reconhecer-se diferente; é a partir dessa posse (de confiança) que tem a sua medida de valor. Ele se orgulha deste valor que o "reveste", tão logo se dê conta de sua diferença em relação aos outros homens. Isto, em outras palavras, quer dizer que: "(...) o homem da vontade própria, duradoura e independente, o

¹²⁷ *Eticidade ou moralidade*, duas palavras que perderam a referência ao significado original de costume, que têm por base (*ethos* em grego, *mos* em latim). O texto alemão, ao dizer *Sittlichkeit der Sitte*, o evoca muito mais diretamente – é que a língua não perdeu totalmente a memória dessa ligação, tanto que Ética se diz *Sittenlehre* (doutrina dos costumes) e já Kant reservava a fundamentação moral para uma "metafísica dos costumes". [RRTF in Nietzsche. *Aurora*, nota nº. 2; p. 159. [Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983].

¹²⁸ *GM(II)* § 2: S. 293; *GM(II)* § 2: pp. 48-49.

¹²⁹ DELEUZE, G. *Op. cit.*, p. 114.

que pode *fazer promessas* – e nele encontramos, vibrante em cada músculo, uma orgulhosa consciência do que foi finalmente alcançado e está nele encarnado, uma verdadeira consciência de poder e liberdade, um sentimento de realização.”¹³⁰

Ora, o que já se percebe é que o tipo homem, sob o efeito da *moralidade dos costumes*, se torna um ser de “inquebrantável vontade”. Nele foi criada uma *memória da vontade* (Gedächtniß des Willens), que o projeta para o futuro. Nietzsche quer dizer que dada à pressão exercida pela *moralidade dos costumes* esta terminou por transformar o homem. Isto deve ser entendido num sentido bastante preciso. Ao invés de um “não-poder-livrar-se”, um “ativo não-mais-querer-livrar-se” das impressões recebidas se impõe. Na análise nietzscheana, eis a formação da *memória da vontade*. O indivíduo soberano sente-se diferente dos outros homens, e possui afinidades eletivas com todo aquele que descobre ser digno de confiança, isto é, seus pares, pois:

(...) O homem “livre”, o possuidor de uma duradoura e inquebrantável vontade, tem nesta posse a sua *medida de valor*: olhando para os outros a partir de si ele honra ou despreza; e tão necessariamente quanto honra os seus iguais, os fortes e confiáveis (os que podem prometer) – ou seja, todo aquele que promete como um soberano, de modo raro, com peso e lentidão e que é avaro em sua confiança, que distingue quando confia (...)¹³¹

Agora, se considerarmos o parágrafo onze (§ 11) da Primeira Dissertação:

Supondo que seja verdadeiro o que agora se crê como verdade, ou seja, que o sentido de toda cultura é amestrar o animal de rapina “homem”, reduzi-lo a um animal manso e civilizado, doméstico, então deveriam sem dúvida tomar aqueles instintos de reação e ressentimento, com cujo auxílio foram finalmente liquidados e vencidas as estirpes nobres e seus ideais, como autênticos instrumentos de cultura; com o que, no entanto, não se estaria dizendo que os seus portadores representassem eles mesmos a cultura.¹³²

Comparando estes dois textos se evidencia, mais uma vez, a ação determinante da *moralidade dos costumes* como *causa* da transformação do homem, antes animal de rapina, em um animal confiável; tornado digno de confiança. Esta atenderia, antes, às forças reativas; aos

¹³⁰ GM(II) § 2: S. 293; GM(II) § 2: p. 49. Uma vez mais, o termo utilizado aqui é ‘Bewußtsein’.

¹³¹ GM(II) § 2: S. 294; GM(II) § 2: p. 49. Gostariamos de assinalar a diferença no emprego dos sinais de pontuação em relação à expressão homem-livre. No tocante a anterior influência da *moralidade do costume*, a expressão homem livre é empregada por Nietzsche sem a utilização de aspas [Cf. M § 9: S. 22; A: § 9: p. 15], contrariamente a esta citação, o que parece indicar um tom polêmico. Livre não entendido no sentido do homem apartado de qualquer norma ou lei, mas livre da *moralidade do costume*, a qual, como interpreta Deleuze “(...) perde-se na noite do passado, assim como seu produto desaparece na noite do futuro.” DELEUZE, G. *Op. cit.*, p. 115.

¹³² GM(I) § 11: S. 276; GM(I) § 11: p. 33-34.

necessários processos reguladores vitais cujo propósito é acionar o conjunto das forças reativas do animal humano promovendo sua adaptabilidade às novas situações e condições de existência. Dito isto, a *moralidade dos costumes* seria apenas o modo de expressão desse conjunto de forças do homem, inventor, enquanto “ser genérico”, da *mnemotécnica*. Como o próprio Nietzsche nos diz, talvez não haja nada mais temível do que a invenção da mnemotécnica e seu longo trabalho “pré-histórico”.

À percepção do que é possível adquirir do homem através da dor a ele infligida, deve-se todo o sucesso da mnemotécnica em seu empreendimento de *criar* uma *memória* no mesmo. Nietzsche cita como exemplo as sanções penais em todos os tempos. Saber como infligir dor e expor um indivíduo às mais variadas formas de martírio foi fundamental para interiorizar nele o medo e, desse modo, desencorajá-lo no que tange às possíveis ações que se revelassem dissonantes aos usos e costumes instituídos por uma tradição. Analisando vários ordenamentos jurídicos na sucessão do tempo e do espaço, Nietzsche observou o quanto foi penoso imprimir uma memória à humanidade, sendo esta uma espécie voltada para o instante - haja vista a *força do esquecimento* até então predominante e que, a partir de determinado momento da história do animal humano, teve de disputar uma guerra com a contra-força denominada de *memória*. Diz Nietzsche: “Grava-se algo a fogo para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor fica na memória*” – eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da Terra.”¹³³

A criação da *memória da vontade* tem, como produto, o sentimento do orgulho humano; agora o homem sabe-se distinto, pois esta liberdade no agir e no poder honrar uma promessa torna-se uma vontade dominante. Percebendo-se como indivíduo soberano o homem denomina e associa tal conquista – a esta liberdade no agir, poder honrar e prometer – graças à sua *consciência moral* (Gewissen). Na avaliação de Nietzsche essa possuiria, contrariamente ao que se pensa, uma longa e terrível história. E é nessa história que pesa o surgimento da *responsabilidade*.

¹³³ *GM(II)* § 3: S. 295; *GM(II)* § 3: p. 50.

Não há dúvida que a *consciência moral* é um dos artigos da fé mais cultuados, desde que o homem se “diferenciou” do animal de rapina que vivia sem a necessidade de organizações sociais. Por conseguinte, Nietzsche pretendeu mostrar de que modo se deu o longo processo de ‘falsificações’ de que o homem fora “objeto”. A história da assim denominada “consciência” não é senão fruto da *moralidade dos costumes*, quando esta cria a *memória da vontade* para o animal humano. Nos dois parágrafos iniciais da Segunda Dissertação, Nietzsche apontara para o problema paradoxal da natureza. No terceiro parágrafo, assinalou em que sentido pode-se compreender a gênese da *consciência moral*. Ele conhece e quer fazer conhecer os ‘baixos’ começos humanos, pois é ciente do longo caminho trilhado pelo homem para que um dia fosse possível aflorar o seu órgão mais superficial: a sua *consciência* (*Bewußtsein*). A partir disto, Nietzsche contrapõe a longa história do desenvolvimento da *consciência* (*Bewußtsein*) ao conceito de “consciência” elaborado pela filosofia, que a trata sob seu aspecto reflexivo, cognoscitivo, racional e cuja expressão decisiva se dera, sobretudo, na modernidade. A *consciência* (*Bewußtsein*) associa-se ao longo processo de criação de uma *memória* no animal humano. O filósofo indagou como foi possível a criação de uma memória numa inteligência voltada para o tempo imediato, para o instante, na qual o *esquecimento* reinava como sinônimo de uma saúde forte. A resposta, porém, não é das mais agradáveis:

Quanto pior “de memória” a humanidade, tanto mais terrível o aspecto de seus costumes; em especial a dureza das leis penais nos dá uma medida do espaço que lhe custou vencer o esquecimento e manter *presentes*, nesses escravos momentâneos de afeto e de cobiça, algumas elementares exigências do convívio social.¹³⁴

E, justamente, fora com o valor dos usos e costumes humanos - e o que acarreta o seu descumprimento -, ao menos em seus inícios, que um povo aprende a dizer “sins” e “nãos”. Graças às mais cruéis práticas de castigos corporais, aprende-se a não querer certas coisas em nome dos ditos benefícios de uma vida comunitária¹³⁵. Se posteriormente esses castigos

¹³⁴ *GM*(II) § 3: S. 295; *GM*(II) § 3: pp. 50-51.

¹³⁵ Podemos, por exemplo, verificar a partir de certos textos que compõem os artigos da Lei de Hamurabi, em que sentido Nietzsche desenvolve esta idéia. Vejamos alguns artigos para ilustrar ao máximo possível sua tese: “Artigo 1 – Se um homem livre acusou outro homem livre e lançou sobre ele suspeita de morte, mas não pode comprovar, seu acusador será morto; Artigo 6 – Se um homem livre roubou bens de deus ou do palácio, deverá ser morto juntamente com aquele que recebeu o objeto roubado; Artigo 8 – Se um homem livre roubou um boi ou uma ovelha ou um asno ou um porco ou

corporais encontram um outro domínio onde possam também valer como obstacularizadores de determinadas condutas, isto será uma operação típica do ideal sacerdotal que pretende deslocar a sede de tormentos do corpo - da sua exterioridade -, para a interioridade, ou seja, para a dita "alma", com noções estranhas, mas de potencial tão ou mais destrutivo que o primeiro tipo de tormentos.

Nietzsche assinalou que quanto pior é a humanidade em termos de memória, tanto pior é o aspecto de seus costumes. Se a cultura é crida como elemento capaz de domesticar o animal humano, fazendo-o "civilizado", então, paralelamente, há de se admitir que, com isso, os valores nobres, cuja origem é a barbárie, passaram por um processo de espiritualização originando o mundo da cultura. Muito pertinente é a análise de Wotling sobre este aspecto e com a qual somos afins:

A história da cultura é então redutível à história da crueldade, que aparece como a força elementar que impõe a cada estado da cultura a sua configuração particular. É procedendo à redução genealógica dos comportamentos religiosos e morais que Nietzsche lhe descobre o estatuto fundador. Mas ele estende a análise mostrando que toda a atitude humana repousa sobre uma aspiração ao domínio do outro que se engasta da crueldade como de um meio.¹³⁶

uma barca, se é de um deus ou do palácio, deverá pagar até trinta vezes mais; se for de outra pessoa, restituirá até dez vezes mais. Se o ladrão não tem como restituir, será morto; Artigo 11 – Se o dono do objeto perdido não trouxe as suas testemunhas, ele é mentiroso, levantou falsa denúncia e deverá ser morto; Artigo 14 – Se um homem livre roubou o filho menor de outro homem livre, ele será morto; Artigo 22 – Se um homem livre cometeu um assalto e foi preso, deverá ser morto; Artigo 25 – Se pegou fogo na casa de um homem livre e o outro que veio apagá-lo roubou um bem móvel do dono da casa, o ladrão será lançado ao fogo; Artigo 117 – Se uma dívida pesa sobre um homem livre e ele vendeu sua esposa, seu filho ou sua filha ou entregou-se em serviço pela dívida: trabalharão durante três anos na casa do seu comprador daquele que os tem em sujeição. No quarto ano será feita a sua libertação; Artigo 129 – Se a esposa de um homem livre foi surpreendida dormindo com outro homem, eles os amarrarão e os jogarão na água. Se o esposo perdoa sua esposa, o rei, também, perdoará o seu servo; Artigo 134 – Se um homem livre afastou-se secretamente de sua casa e nela não há o que comer, sua esposa poderá entrar na casa de outro. Essa mulher não tem nenhuma culpa; Artigo 195 – Se um filho bater em seu pai, cortarão sua mão; Artigo 196 – Se um homem livre destruir um olho de outro homem livre, destruirão o seu olho; Artigo 202 – Se um homem livre agrediu a face de um outro homem livre que lhe é superior, será golpeado sessenta vezes diante da assembleia com um chicote de couro de boi; Artigo 205 – Se um escravo de um homem livre agrediu a face do filho de um homem livre, cortarão a sua orelha; Artigo 282 – Se um escravo disse ao seu proprietário: "Tu não és meu senhor", ele comprovará que é o seu escravo e o seu proprietário cortar-lhe-á a orelha." in LIMA, J.B.S. *As mais antigas normas de Direita*. Rio de Janeiro: Ed. Forense, 1983.

¹³⁶ "L'histoire de la culture est donc réductible à l'histoire de la cruauté, qui apparaît comme la force élémentaire imposant à chaque état de la culture sa configuration particulière. C'est en procédant à la réduction généalogique des comportements religieux et moraux que Nietzsche en découvre le statut fondateur. Mais il étend l'analyse en montrant que toute attitude humaine repose sur une aspiration à la domination d'autrui qui se sert de la cruauté comme d'un moyen." in WOTLING, Patrick. *Nietzsche e le problème de la civilisation*. Paris: PUF, 1999, p. 188. [Tradução nossa].

Nietzsche advertira em suas análises o modo segundo o qual a Antigüidade lidava com a crueldade. Esta estava presente nas mais diversas cerimônias religiosas, jogos e competições para divertimento público. A crueldade era um deleite de domínio público.

Em *Aurora*, Nietzsche apontava a tensão vivenciada pela casta de guerreiros em relação às ameaças constantes de outros povos e do rigor imposto pela *moralidade dos costumes* de suas próprias comunidades.

Mas será só de tensões que viviam estas comunidades? Se indagarmos: qual a maior alegria para tais povos? Quanto à questão proposta Nietzsche não terá reservas: *a crueldade*. E, curiosamente, esta alegria não é somente fruto e sede de vingança humana, mas pertence à esfera celestial dos deuses, afinal, eles são produto de representações antropomórficas. Quanto a isto, afirma Nietzsche que: “A crueldade é uma das mais antigas exaltações da humanidade. E pensa-se também que os próprios deuses divertem-se e alegram-se quando lhes é oferecido o espetáculo da crueldade, – assim se insinua no mundo a idéia de que o *sofrimento voluntário*, o mártir por decisão própria possui um sentido e um valor elevados.”¹³⁷

Se tomarmos o “testemunho” da história, tal como o fez Nietzsche, teremos melhores condições de compreender a “estranha” lógica da reparação entre dor e dano presentes na humanidade antiga. Também não podemos deixar de pontuar o cuidado com o qual Nietzsche enuncia estas considerações: “(...) eu ofereço como suposição; pois é difícil sondar o fundo dessas coisas subterrâneas, além de ser doloroso; e quem aqui introduz toscamente o conceito de “vingança”, obscurece a visão, em vez de facilitá-la (- pois a vingança leva precisamente ao mesmo problema: como pode o fazer sofrer ser uma satisfação?”¹³⁸

Mas a pergunta feita por Nietzsche ainda não mereceu, até então, uma resposta satisfatória. Até o momento, não sabemos o que de fato é a *culpa*, embora até agora tenhamos uma compreensão do modo de estruturação da relação entre credor/devedor e de como a promessa e o castigo são pontos nevralgicos para o seu entendimento. Com a criação das mais diferentes formas de castigo e seus sentidos se encontrou na Terra justificativas materiais

¹³⁷ M § 18: S. 30; A: § 18: p. 23.

¹³⁸ GM(II) § 6: S. 301; GM(II) § 6: p. 55.

para solucionar a questão: “*por que sofro?*”. Entrementes, com o passar do tempo, isso deixa de tornar-se tão ‘evidente’ quando há a supressão do castigo físico do devedor ou infrator. É precisamente neste momento que a dor ganha em intensidade, assumindo seu aspecto moral. A razão disto se dar se estrutura no desconhecimento de seu sentido, antes reconhecido no sofrimento físico; a dor agora ganha em intensidade justamente, diz Nietzsche, por se experimentar a falta de seu sentido.

Até o momento várias considerações em relação ao tema do castigo e sua relação com o estabelecimento de contrato entre credor e devedor haviam sido feitas, mas a resposta em relação a principal questão não alcançou o seu termo. Somente no parágrafo oito (§ 8) é que Nietzsche retoma a questão. Como vimos, do conceito muito “material” de *dívida* (Schuld) origina-se o conceito “moral” de *culpa* (Schuld). A “culpa” aqui compreendida como *consciência* (Bewußtsein) de que alguma falta foi cometida, uma promessa quebrada, desfeita, rompida, em suma: a quebra contratual. Isto está relacionado não somente com o credor e o devedor enquanto entes humanos, mas tem ampliado o seu sentido para fazer com que a figura do credor também possa aparecer na figura de um Estado, de uma Igreja, de uma força comunitária, de um deus.¹³⁹ Quanto a este último aspecto, há também uma justificação da culpa, expiada pelo sofrimento voluntário. No entanto, torna-se mais difícil compreender sua procedência. Ou seja, o essencial a ser dito da análise nietzscheana é que a quebra de contrato não ficará impune, pelo menos não nos momentos essenciais de estruturação de uma comunidade.

Se pudermos falar na existência de um princípio na análise nietzscheana do conceito moral de culpa, então este está relacionado necessariamente com um fator que Nietzsche denomina como *promessa*, cuja base é um contrato material entre dois pólos: de um lado um credor, de outro, um devedor. Ele nos diz que é nestas formas básicas de estabelecimento de contratos que se pode ter a medida dos valores que predominavam na Antiguidade. Entre os

¹³⁹ Poder-se-ia argüir: mas qual a relação existente entre a lógica primitiva no que concerne às leis penais e a religião? Como nos relembra Nietzsche: “É justificado todo mal cuja visão distrai um deus”: assim falava a primitiva lógica do sentimento – e apenas a primitiva? Os deuses como amigos de espetáculos *cruéis* – ah, até onde essa antiquíssima idéia ainda hoje não permeia a nossa humanidade européia?” *GM(II)* § 7: S. 304; *GM(II)* § 7: p. 58.

membros de uma sociedade há regras bem fixadas, e é nestas que o filósofo reconhece toda origem dos direitos e obrigações legais. Isto posto, o autor nos diz como foi possível pela primeira vez a mensuração de valores: “Estabelecer preços, medir valores, imaginar equivalências, trocar – isso ocupou de tal maneira o mais antigo pensamento do homem, que num certo sentido constitui o pensamento (...)”¹⁴⁰. Ora, se tomarmos em consideração o processo de cultura como uma força violenta – domesticando genericamente o animal humano, e este, enquanto indivíduo soberano, impondo condutas a outros indivíduos cuja força se manifestava em grau diferente, isto é, num grau menor da *vontade de poder* –, deparamo-nos com a tarefa tão longa e auto-imposta pelo homem a si mesmo; em saber que o homem precisou da *moralidade dos costumes* para alcançar sua sobrevivência e conservação. Conforme a interpretação de Deleuze em relação a este aspecto pré-histórico da cultura, devemos observar que:

Cultura significa adestramento e seleção. Nietzsche chama o movimento de cultura de “moralidade dos costumes”... Apesar de inseparáveis da história, esses dois aspectos não devem ser confundidos: por um lado, a pressão histórica de um Estado, de uma Igreja, etc, sobre os indivíduos a serem integrados; por outro lado, a atividade do homem como ser genérico, a atividade da espécie humana enquanto se exerce sobre o indivíduo como tal. Daí o emprego por Nietzsche da palavra “primitivo”, “pré-histórico”: a moralidade dos costumes precede a história universal¹⁴¹.

Mas considerando a “culpa” como originária do conceito material de dívida, Nietzsche pretendeu, ampliando a sua análise, fazer-nos reportar à comunidade. Esta retoma o axioma “tudo tem um preço e tem que ser pago” e o aplica a seus membros. A vida comunitária contará com certas vantagens para a conservação da *vida*; regras de conduta são fixadas. Nesse sentido, haverá duras restrições e vantagens numa vida coletiva. Noutras palavras, é nisto que consiste a proteção do grande credor (comunidade). Na vida coletiva determinados perigos passam a ser minimizados. Isto se dá em função de um custo para o indivíduo: o contrato¹⁴². Não

¹⁴⁰ GM(II) § 8: S. 306; GM(II) § 8: p. 59.

¹⁴¹ DELEUZE, G. *Op. cit.*, pp. 110-111.

¹⁴² Poder-se-ia contrapor a Nietzsche que na obra *O Contrato Social*, Cap. VI – *O Pacto Social*, Rousseau, fornece-nos um ponto de vista sobre a relação de contrato como fundante do pacto social. “O capítulo, fundamental no desenvolvimento do *Contrato*, não com uma afirmação, mas como uma suposição. Daí podemos inferir, com segurança, que a figura do contrato, para Rousseau, não constituía um fato histórico, mas simples hipótese explicativa, muito consentânea, aliás, com o método evolutivo-conjectural que conhecemos desde o segundo discurso. Inicialmente, a passagem do estado de

obstante, o que Nietzsche rejeita nas teorias da gênese do Estado consiste em que estas querem subtrair o inequívoco papel de sua emergência violenta e sangrenta ao advogarem a tese do contrato social.

Do mesmo modo que há garantias e restrições nos acordos entre credor e devedor, assim também esta mesma natureza de contrato comparecerá na vida comunitária. Trata-se, portanto, segundo a perspectiva genealógica de Nietzsche, de ampliar essa regra. A comunidade, como não poderia deixar de ser, se caracterizará por um tipo de poder capaz de enaltecer e de imputar condutas. Terá o poder de vigiar, de julgar, punir, de buscar garantir e legitimar a ordem e a paz a qualquer custo. É nesse sentido que todos aqueles não “adaptados” a essa nova maneira de viver despertará o excitável ‘olho’ inquisidor da comunidade.

2.4. Da origem da justiça

Nietzsche retoma no parágrafo onze (§ 11) da Segunda Dissertação a advertência, uma vez já feita, em considerar a origem da *justiça* (Gerechtigkeit) a partir de um afeto reativo, o *ressentimento*¹⁴³. Porém, além da crítica dirigida aos anarquistas e anti-semitas, este parágrafo encerra uma importante tese de Nietzsche acerca do espírito de justiça, a saber: “(...) o último terreno conquistado pelo espírito da justiça é o do sentimento reativo.”¹⁴⁴

Ora, mas quais são os argumentos de Nietzsche ao fazer esta afirmação?

natureza para o estado civil foi objeto de um longo desenvolvimento, peça correspondente, sem dúvida, ao plano ambicioso das *Instituições Políticas* e que ainda figura no manuscrito de Genebra, como capítulo II.” [Nota de Machado, L.G. in ROUSSEAU, 1987, nota da p. 23). Entretanto, como afirma Keith Ansell-Pearson: “O que Nietzsche desconsidera é o fato de que os teóricos do contrato social, como Rousseau, estavam inteiramente cômicos de que as verdadeiras origens históricas do estado eram sangrentas, ilegais e violentas. Rousseau estava preocupado com o desenvolvimento da ficção filosófica do contrato social com o fim de deduzir daí a base legítima da nossa obrigação para com a autoridade política. A noção de um contrato social legítimo podia servir então como poderosa crítica dos regimes existentes cujo governo não podia pretender tal legitimidade (que, para Rousseau, só podia tomar a forma de soberania popular). Mas a noção de legitimidade concebida nesses termos é totalmente irrelevante para a relação aristocrática de Nietzsche com o destino da cultura” [ANSELL-PEARSON, 1997, p. 155 (Itálico nosso)]. Nietzsche não utiliza o termo contrato no sentido utilitarista, seja este considerado por Hobbes, Locke ou Rousseau. Não podemos nos esquecer que em Nietzsche este “contrato” está associado à *vontade de poder*, não visando de modo utilitário à conservação da espécie ou dos bens e condições materiais, afinal, como diz Nietzsche enfaticamente, deve-se refletir bem antes de afirmar que o impulso cardinal de um ser orgânico, nele incluindo-se o homem, é a conservação, afinal: “Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força – a própria vida é vontade de poder –: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes *consequências* disso.” JGB. § 13: S.27; BM § 13: p.20.

¹⁴³ Cf. GM(II) § 11: S. 309; GM(II) § 11: p. 62.

¹⁴⁴ GM(II) § 11: S. 310; GM(II) § 11: p. 63.

Em primeiro lugar merece destaque a sua crítica à teoria de que a *justiça* se origina a partir do sentimento de vingança. O teor da crítica se dá em dois níveis: a) geral e; b) específico. No que tange à crítica geral, Nietzsche pretendeu denunciar o crescente enaltecimento – quer por anarquistas, quer por anti-semitas – da afetividade reativa, tornando a vingança algo digno de exaltação, pois, através de seu exercício, se alcançaria então a justiça. Para Nietzsche, isto não passa de um momento tardio e privilegiado para expressar todos os afetos de natureza reativa, ao invés de perquirir sobre a origem da justiça a partir de afetos ativos que ele denomina como “ânsia de domínio”, “sede de posse” e semelhantes. Quanto à crítica em seu sentido específico, ela é dirigida à teoria de Eugen Dühring cuja tese afirma que a justiça nasce a partir do sentimento reativo da vingança. Nietzsche polemiza com Eugen Dühring, ao afirmar que este aspecto reativo foi à última conquista da justiça. Não é fácil expor esta tese de Nietzsche, mesmo porque ela não apresenta um caráter ordenado e definitivo. Segundo Nietzsche, o espírito da justiça surge como uma tensão necessária entre forças mais ou menos iguais, mais ou menos correspondentes em grau, que se ajustam e que entram em acordo. Estas forças, segundo ele, têm como base os afetos ativos que instituem a *lei* (Gesetz). Eis as suas palavras:

Em toda parte onde se exerce e se mantém a justiça, vemos um poder mais forte que busca meios de pôr fim, entre os mais fracos a ele subordinados (grupos ou indivíduos), ao insensato influxo do ressentimento, seja retirando das mãos o objeto do ressentimento, seja colocando em lugar da vingança a luta contra os inimigos da paz e da ordem...*Mas o decisivo* no que a autoridade suprema faz e impõe contra a vigência dos sentimentos de reação e rancor – o que faz sempre, tão logo se sente forte o bastante – *é a instituição da lei, a declaração imperativa sobre o que a seus olhos é permitido, justo e proibido, injusto(...)*¹⁴⁵

¹⁴⁵ *GM* (II) § 11: S. 312; *GM* (II) § 11: p. 64 [itálico nosso]. Nietzsche utiliza dois termos distintos para exprimir *justiça* (Gerechtigkeit) e *direito* (Recht), de modo que estes não se confundem, e tem por eixo um terceiro termo, a *lei* (Gesetz). Sem a instituição da lei, não é possível então cogitar nem sobre justiça nem sobre direito. A *moralidade dos costumes* é, portanto, a fonte do direito consuetudinário. Direito e moral são formas de controle social e possuem relações de intersecção. Lei não significa direito, pois que há a criação de leis que são injustas. O *Direito Romano*, por exemplo, está ligado à idéia de justiça, isto é, deve ser um conjunto de normas que regem uma sociedade e que possa ser observado o princípio de equanimidade. Nietzsche não acentua essas diferenças, mas insiste de forma inequívoca no caráter imperativo da lei associando-o a um poder soberano. Segundo Ulpiano: “Jus est ars boni et justus [Direito é a arte do bom e do justo]. Segundo Georges Rippert: “O Direito nasce na luta e pelo triunfo dos mais fortes”... “O mais forte sai vencedor de um combate cujo prêmio é a *lei*. Após o que o jurista declara que *a lei* é a expressão da vontade geral. Ela não é nunca senão a expressão da vontade de alguns” in *Les Forces Créatrices du Droit*, apud Machado Netto e Zahidé Machado Netto. *O Direito e a Vida Social*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1966. pp. 79-81.

Através da análise genealógica, Nietzsche não pôde mais considerar senão como 'ingênua' qualquer pretensão filosófica em avaliar o que é o justo ou o injusto *em si*. Ora, se é a partir de vidas e suas respectivas forças que os valores são criados, forças estas em jogo e em relação, não há mais como admitir a possibilidade de um valor ou mesmo valores *em si*. Em toda a parte onde reina a *justiça*, há um poder soberano que decreta leis. Portanto, é a instituição da lei que deve reger os juízos de valor de forma coercitiva e normativa numa dada comunidade ou sociedade. Finalmente, designações tais como "crime" e "não-crime", "justo" e "injusto", só podem ter sentido se referidos a uma *lei* anterior que as defina:

(...) "justo" e "injusto" existem apenas a partir da instituição da lei (e não, como quer Dühring, a partir do ato ofensivo). Falar de justo e injusto *em si* carece de qualquer sentido; *em si*, ofender, violentar, explorar, destruir não pode naturalmente ser algo "injusto", na medida em que, *essencialmente*, isto é, em suas funções básicas, a vida atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo, não podendo sequer ser concebida sem esse caráter.¹⁴⁶

Como o próprio Nietzsche já afirmara, o problema da gênese da justiça muito difere da interpretação usual que a pretende articular à sua finalidade. Na óptica de Nietzsche, isto é um ponto tardio no desenvolvimento da justiça assim como também o é ao se problematizar a origem e a finalidade do castigo. Ele verificou que havia uma interpretação de fundo semelhante, ou seja, de origem ingênua, não permitindo que a compreensão genuína do castigo viesse à tona. A partir do momento que se considera o castigo como a expressão última de uma finalidade utilitária, nada se compreende acerca de sua gênese. É preciso, como Nietzsche o fez, rejeitar essa via de interpretação uma vez que a mesma é contrariada pela história.

2.5. Do duplo problema: a origem e a finalidade do castigo

Nietzsche nos diz:

(...) todos os fins, todas as utilidades são apenas indícios de que uma *vontade de poder* que se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda a história de uma "coisa", um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual.¹⁴⁷

¹⁴⁶ GM § 11: S. 312; GM § 11: pp. 64-65.

¹⁴⁷ GM(II) § 12: S. 314; GM(II) § 12: p. 66 [Itálico nosso].

As primeiras considerações de Nietzsche em relação ao primeiro ponto são: há dois problemas distintos a serem observados: a) a origem do castigo; e b) a sua finalidade. Lamentavelmente, essas duas ordens de problemas se misturaram a tal ponto que não mais se teve uma compreensão suficientemente rigorosa de suas determinações específicas e, com isso, o olho avaliador apenas se lançou nas trevas da superstição, isto é, numa visão 'pseudocientífica' destes dois fenômenos.

O principal problema com o qual Nietzsche se depara é sobre a origem do castigo. Segundo ele, várias soluções foram sugeridas, dentre as quais as dos genealogistas ingleses. Na avaliação de Nietzsche eles confundem finalidade com origem, o que só obscurece a resolução do problema. Ele vai mais longe sugerindo que, assim procedendo, os genealogistas ingleses correm o risco de jamais compreender o "verdadeiro" problema que se lhes apresenta. Mas, segundo Nietzsche, como então eles compreendem a origem do castigo?

(...) De modo ingênuo como sempre –; descobrem no castigo uma "finalidade" qualquer, por exemplo, a vingança, ou a intimidação, colocam despreocupadamente essa finalidade no começo, como *causa fiendi* [causa da origem] do castigo e – é tudo. Mas a "finalidade no direito" é a última coisa a se empregar na história da gênese do direito (...) ¹⁴⁸

Após longas considerações sobre a origem das forças ativas e sua predominância em relação às forças reativas, Nietzsche retoma o problema do castigo, salientando a transição da gênese do castigo para o efeito do castigo:

(...) inquestionavelmente se deve buscar o genuíno efeito do castigo, antes de tudo numa intensificação da prudência, num alargamento da memória, numa vontade de passar a agir de maneira mais cauta e sigilosa na percepção de um ser demasiado fraco para muitas coisas, numa melhoria da faculdade de julgar a si próprio. O que em geral se consegue com o castigo, em homens e animais, é o acréscimo do medo, a intensificação da prudência, o controle dos desejos; assim o castigo *doma* o homem, mas não o torna melhor – com a maior razão se afirmaria o contrário. ¹⁴⁹

O tema do castigo comparece precisamente no parágrafo treze (§ 13) da Segunda Dissertação de *Para a genealogia da moral*. Nietzsche destaca neste parágrafo dois aspectos importantes sobre o castigo: 1º) o que nele é duradouro – o ato; 2º) o seu sentido – o fim. Em relação ao primeiro aspecto, o filósofo pressupõe, baseado nos argumentos desenvolvidos até o

¹⁴⁸ GM(II) § 12: S. 313; GM(II) § 12: p. 65.

¹⁴⁹ GM(II) § 15: S. 321; GM(II) § 15: p. 72.

momento em que recorre à história, que o sentido do castigo é algo que foi somente desenvolvido muito tardiamente. Sua ênfase é no papel do ato, dos procedimentos judiciais nos quais fora introduzido o castigo. Nesse sentido, critica os genealogistas da moral e do direito segundo os quais o procedimento fora inventado para atender às finalidades do castigo. No que concerne ao segundo aspecto, relacionado ao sentido dos procedimentos executivos jurídico-penais, Nietzsche pensa haver hoje uma pluralidade de sentidos, isto é: “(...) a história do castigo até então, a história de sua utilização para os mais diversos fins, cristaliza-se afinal em uma espécie de unidade que dificilmente se pode dissociar, que é dificilmente analisável e, deve ser enfatizado, inteiramente *indefinível*.”¹⁵⁰

A lista elencada por Nietzsche tem o conveniente de demonstrar a plurivocidade de sentidos em relação ao castigo, ou seja, a impossibilidade de sua definição. No entanto, é fácil perceber que ele atende às mais diversas finalidades: intimidação, reparação, compreensão, segregação, preservação, cerimônia, festa, formação de memória, compromisso, declaração de guerra, manutenção de ordem e de autoridade. Mas para Nietzsche a lista está incompleta. Contrariamente ao que se poderia pensar, o castigo não é a origem da “*má-consciência*”, embora tenha havido defensores desta tese, cujo sentido seria de que: “O castigo teria o valor de despertar no culpado o *sentimento de culpa*, nele se vê o verdadeiro *instrumentum* dessa reação psíquica chamada “*má-consciência*, “*remorso*”¹⁵¹. Entretanto, se algo sucede de forma diferente do previsto Nietzsche adverte que insistir na tese acima assinalada consiste num erro crasso contra a psicologia e também para com a história. Eis, portanto, o seu contra-argumento:

Justamente entre os prisioneiros e criminosos o autêntico remorso é algo raro ao extremo, as *penitenciárias* e casas de correção *não* são ovileiro onde se reproduz essa espécie de verme roedor... Falando de modo geral, o castigo endurece e torna frio; concentra, aguça o sentimento de distância; aumenta a força de resistência.¹⁵²

Desse modo, agora podemos compreender por que Nietzsche não associara o castigo como sendo a origem da “*má-consciência*”. Ao invés disso, o castigo antes produz um efeito

¹⁵⁰ GM (II) § 13: S. 317; GM(II) § 13: p. 68.

¹⁵¹ GM (II) § 14: S. 318; GM(II) § 14: p. 70.

¹⁵² GM(II) § 14; S. 319; GM(II) § 14; p. 70

contrário: endurece e torna frio o animal humano, ou seja, potencializa o sentimento de distância do indivíduo a ele exposto. Recorrendo ao argumento que enfatiza a importância do período pré-histórico, Nietzsche pôde dizer: “Mas se considerarmos os milênios *anteriores* à história do homem, sem hesitação poderemos afirmar que o desenvolvimento do sentimento de culpa foi *detido*, mais do que tudo, precisamente pelo castigo – ao menos quanto às vítimas da violência punitiva.”¹⁵³

Nietzsche dá força a este argumento ao destacar o modo como se sucede a trama dos procedimentos executivos e judiciais, influenciando a percepção do criminoso de tal modo que este não sinta o seu ato. E isto pelo justo motivo de que o infrator vê naqueles procedimentos algo de muito semelhante aos seus próprios atos! Como? A justiça então seria... “criminosa”?

Contrariamente às posições ou especulações acerca da origem da sociedade baseados na tese da formação social em função de organizações ou alianças, o filósofo sustenta que há uma noção de justiça em que estas se apóiam. O Direito sofreu mutações, as quais nos permitem compreender e cogitar acerca de alianças ou organizações sociais. Para Nietzsche, estes vínculos não passam de um evento muito tardio na história da humanidade. Ao fim do longo processo surge a conhecida fórmula que perdura e insiste em perdurar: “Toda coisa tem o seu preço”. Na sua apreciação tal fórmula é:

(...) o mais velho e ingênuo cânon moral da justiça, o começo de toda “bondade”, toda “equidade”, toda “boa vontade”, toda “objetividade” que existe na Terra. Nesse primeiro estágio, justiça é boa vontade entre homens de poder aproximadamente igual, de acomodar-se entre si, de “entender-se” mediante um compromisso – e, com relação aos de menor poder, forçá-los a um compromisso entre si.¹⁵⁴

Neste texto de Nietzsche ainda é possível destacar um aspecto peculiar. Ele pensara que no primeiro estágio da justiça, havia um termo de equidade, ou melhor, de aproximação de graus de força semelhantes entre indivíduos poderosos. Neste sentido, não há como negar o caráter hierárquico da justiça. Pode-se mesmo conjecturar em que consistia a honra de um homem nos períodos da Antiguidade: o poder e o cumprimento de sua palavra estavam associados à sua credibilidade. Outro ponto digno de nota é a relação estabelecida entre

¹⁵³ *GM*(II) § 14: S. 319; *GM*(II) § 14: p. 70.

¹⁵⁴ *GM*(II) § 8: S. 307; *GM*(II) § 8: p. 60.

indivíduos desproporcionais em termos de poder, isto é, a subserviência dos “fracos” em relação aos “poderosos”. Isto para assinalar quão diferente é a visão e apreciação de Nietzsche em relação a toda espécie de especulação que afirma a “igualdade” entre todos os homens, ou seja, contra uma idéia que predominou no ideal cristão e que se mostrou atualizado no ideal revolucionário francês na segunda metade do século XVIII.

Nunca houve tal igualdade entre todos, mas, antes, uma hierarquia de forças muito bem definida e estabelecida; só há “igualdade” perante à lei. E Nietzsche analisou o papel do direito na organização social do novo modo de vida do animal humano. Isto porque, ao traçar a gênese da moral, ele pôde verificar de que maneira o modo de vida coletivo, de certa maneira, demonstrou ser muito mais perigosa que a forma de vida selvagem. Mas sejamos claros: num novo mundo onde a humanidade não mais vive em um estado de tensão como que constante em função de impulsos agressivos de seus membros, este ‘estado’ de tensão teve de se deslocar para outra esfera. Ora, se isto procede, para onde tais impulsos geradores de tensão foram deslocados?

A resposta de Nietzsche é clara, ou seja, uma “coisa sombria” teve de surgir no homem: a doença denominada *má-consciência*. Mas por quê uma doença? Porque, segundo ele, com a *má-consciência* o homem perdeu o seu vigor existencial; a vida entrou num processo de declínio, suas energias mais vitais foram destituídas de suas forças. Daí decorre a identificação discriminada pelo filósofo como a marca da *má-consciência* como uma doença. Nietzsche afirma que a “*má consciência*” é a manifestação da mais dura crueldade inventada pelo homem. Ele próprio é objeto de uma força que contra ele se volta, quando já não a pode externalizar. Nietzsche denomina tal movimento de forças que se voltam contra o seu portador como *interiorização* (Verinnerlichung), e, a partir disso, forma-se então a sintomatologia do homem “decadente”. Daí a avaliação extra-moral realizada por Nietzsche acerca de tal fenômeno, isto é, o filósofo o aprecia segundo uma perspectiva fisiológica. O animal humano, que precisou criar uma *memória* para si – memória que o “capacita” a fazer e cumprir promessas, o nosso magnífico homem ou indivíduo soberano – como vimos, não foi algo alcançado com meios suaves, mas graças a um duro processo de aprendizagem para adquirir, enfim, este estatuto

“memorável”. É justamente este aspecto que Nietzsche abordara e destacara em sua genealogia, por querer nos fazer pensar o quanto de “realidade” foi necessário ser desmentida para dar espaço às mais variadas formas de crueldade. Com o tempo, várias expressões de crueldade se tornaram as mais “sagradas” e “irrefutáveis” verdades, sinais inconfundíveis da “virtude em si”. E isto tudo é devido, segundo Nietzsche, ao trabalho da *moralidade dos costumes*.¹⁵⁵

Podemos nos conscientizar da força de que era dotada a *moralidade dos costumes* e de como foi utilizada essa força para criar no animal humano uma memória, sobretudo voltada para a relação entre credor e devedor. Ou, dito nas palavras de Nietzsche, o que foi necessário para criar uma *memória da vontade*. De acordo com esta visão, segundo a qual o indivíduo se sacrifica em relação aos costumes, Nietzsche verifica a existência de um certo grau hierárquico em função de uma maior ou menor obediência do indivíduo aos mesmos (a moral). Mas falta-nos ainda uma pergunta fundamental a ser feita. Até o momento, vimos que o jugo da *moralidade dos costumes* impõe leis de conduta e os indivíduos obedecem às leis; alguns mais, outros menos. Todo aquele que tenta seguir a trilha das condutas ditadas pela *moralidade dos costumes*, a lei, é, em certa medida, ‘refém’ de uma força que se expressa nos modos de avaliar da coletividade e o grau da organização social disto depende. O problema que Nietzsche coloca é: em relação aos graus de sacrifício em função da *moralidade dos costumes*, como pode ser alcançado um maior grau de desenvolvimento humano individual? Certamente não àquele que seja mais moral, pois:

Quem é o mais moral? Antes de tudo, aquele que age mais freqüentemente de acordo com a lei...em seguida, aquele que lhe obedece mesmo nas circunstâncias mais árduas. O mais moral é aquele que mais se sacrifica aos costumes... contudo a diferença essencial continua a ser a que separa as morais da obediência mais freqüente das morais da obediência mais árdua.¹⁵⁶

Portanto, é nisto que reside a diferença fundamental entre as formas de moral. Nietzsche não quer dizer com isto que deva haver uma supressão da moral de maneira totalizadora, mas quer afirmar que determinado tipo de moral – a moral escrava – há de ser

¹⁵⁵ Cf. *M(I)* § 9: S. 22; *A (I)* § 9: p. 16.

¹⁵⁶ *M* § 9: S. 23; *A*: § 9: p. 16.

redimensionado e reavaliado em seus pressupostos valorativos, pois com a moral escrava a vida degenera; degenera-se o homem. Como afirmara Nietzsche:

A vitória sobre si próprio não é exigido tendo em vista as suas consequências vitais para o indivíduo, mas para que os costumes, a tradição, manifestem o seu poder dominador a despeito de toda a repugnância e todo o sofrimento individual: o indivíduo deve sacrificar-se – a moralidade dos costumes assim o exige.¹⁵⁷

A “*má-consciência*” não é senão o sintoma cuja manifestação se assenta num retraimento das forças ativas, tendo como em contrapartida uma ‘invasão’ na *consciência* (Bewußtsein) da memória dos traços. Se os “velhos instintos” não mais se manifestam, pois obstruídos, nem por isso deixam de reivindicar satisfação. Para Nietzsche, eles buscam suas gratificações de modo “subterrâneo”, através do que ele denomina de “revanches fisiológicas”. É neste sentido que ele pôde dizer que a “*má-consciência*” é uma doença:

Com ela foi introduzida a maior e a mais sinistra doença da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem *com o homem*, *consiga* como resultado de uma violenta separação do seu passado animal, como que um salto e uma queda em novas situações e condições de existência, resultado de uma declaração de guerra aos velhos instintos, nos quais até então se buscava a sua força, seu prazer e o temor que inspirava.¹⁵⁸

Se considerarmos os pressupostos da hipótese de Nietzsche sobre a origem da “*má-consciência*”, teremos: 1º) uma mudança de atitude em face de situações e condições de existência que não se dão nem de modo voluntário nem gradual; 2º) que ela não é sinônimo de crescimento orgânico dentro de novas condições de existência; 3º) que ela se impôs com violência entre os membros de uma população antes guiada por impulsos reguladores inconscientes; 4º) sua função é a de domesticar e dotar de uma forma uniforme e confiável o animal humano. Mas, considerando a “*culpa*” como originária do conceito material de *dívida*, Nietzsche pretendeu, ampliando a sua análise, fazer-nos reportar às relações entre membros de uma comunidade. Esta seria guiada pelo arcaico axioma segundo o qual “tudo tem um preço” e o aplicaria aos seus membros. A vida comunitária contará com certos tipos de vantagens

¹⁵⁷ M § 9: S. 23; A § 9: p. 16. Nietzsche diferencia *sentimentos* morais de *conceitos* morais. A transmissão e a aquisição dos primeiros se dão muito antes e de modo muito mais ativo que os segundos. Para Nietzsche, há a primazia da afetividade sobre a gênese da inteligência e do entendimento conceptuais, os quais são apenas fruto de uma manifestação tardia que ambiciona algum grau de reconhecimento, pensado, refletido, sinal do último ‘desenvolvimento’ do homem.

¹⁵⁸ GM(II) § 16: S. 323; GM(II) § 16: p. 73.

para alcançar seu objetivo maior: a conservação da vida. Regras de conduta são fixadas. Determinados perigos passam a ser minimizados; outros praticamente extintos. Daí a ampliação da relação contratual entre credor devedor estendida à comunidade. Trata-se, segundo Nietzsche, de apenas ampliar a regra. De um lado, a comunidade, como não poderia deixar de ser, se caracterizará por um tipo de poder capaz de imputar sanções aos seus membros; de sentenciá-los, de os vigiar e punir; de outro, goza-se das vantagens de um “pacto social” capaz de promover a ordem e a paz. Nessa conjuntura, todos aqueles não muito bem adaptados a essa nova maneira de viver serão objetos de suspeita.

Todo aquele que for de encontro à *moralidade dos costumes* será visto em primeiro lugar como um infrator da ordem vigente e, em segundo lugar, como um causador de danos. No primeiro caso, o infrator desperta suspeita na comunidade como um todo, como elemento que desafia o pacto imposto; em segundo lugar, o infrator ao quebrar essa “promessa” com indivíduos específicos causa-lhe danos. É justamente a partir do momento em que a comunidade se coloca no lugar de ‘credora’ que a mesma percebe a falta do indivíduo para com os costumes; isto é, para a condição de sua existência. O infrator, ao assumir a posição de devedor em vista das normas de conduta estabelecidas e por ele infringidas, é logo posto em relevo, mas não exatamente em função do dano que provoca, pois, segundo Nietzsche:

O dano imediato é o que menos importa no caso: ainda sem considerar esse dano, o criminoso é sobretudo alguém que quebra a palavra e o contrato com o todo; no tocante aos benefícios e comodidades da vida em comum, dos quais ele até então participava. O criminoso é um devedor que só não paga os proveitos e adiantamentos que lhes foram concedidos, mas inclusive atenta contra o seu credor: daí que ele não apenas será privado de todos esses benefícios e vantagens, como é justo – doravante lhe será *lembrado* o quanto valem esses benefícios.¹⁵⁹

Nietzsche destacou o que é reservado ao infrator do pacto estabelecido pelos senhores – e estendido aos demais membros da comunidade. A ira do indivíduo lesado como que se estende à comunidade; e essa como que “sente” o ato infrator, como se caísse sobre cada um de seus membros. Assim, a comunidade investe todo o seu poder normatizador, arrogando-se o direito de banir tal indivíduo de seu seio. É exatamente este aspecto que participará na formação da *memória da vontade*, onde “sins e não-sins” repercutirão e determinarão um modo de

¹⁵⁹ *GM(II)* § 9: S. 307; *GM(II)* § 9: pp. 60-61.

vida: a vida social. Nietzsche insiste em afirmar que quando é alcançado o aumento de poder de uma comunidade, esta como que ‘desvia’ o olhar das faltas cometidas pelos seus membros. É isto por uma razão bastante material, diz Nietzsche. Segundo o filósofo, existe uma “percepção social” sobre o grau de perigo que este (s) indivíduo(s) infrator (es) podem vir a representar para o todo, cujo grau de infração não chega a constituir ameaça significativa. É a isto que Nietzsche se refere quando sinaliza o abrandamento da *moralidade dos costumes*, particularmente na esfera das leis penais. O fenômeno da “*má-consciência*”, até aqui visto e percebido como uma *doença* para o homem, contraída de certo modo a contragosto, demonstrou ser o ponto máximo de sua “corrupção”, afinal:

Essa oculta violentação de si mesmo, essa crueldade de artista, esse deleite em se dar numa forma como a uma matéria difícil, recalcitrante, sofredora, em se impor a ferro e fogo uma vontade, uma crítica, uma contradição, um desprezo, um Não, esse inquietante e horrendamente prazeroso trabalho de uma alma voluntariamente cindida, que a si mesma faz sofrer, por prazer de sofrer, por prazer em fazer sofrer, essa “má-consciência” *ativa* também faz afinal – já se percebe – como verdadeiro ventre de acontecimentos ideais e imaginosos, vir à luz uma profusão de beleza e afirmação nova e surpreendente, e talvez mesmo a própria beleza (...)¹⁶⁰

Pergunta de Nietzsche: de onde provém toda a espécie de prazer daquele que se diz abnegado e desinteressado? A resposta: de sua crueldade. Ele chega à solução acerca do problema que antes havia posto no início de sua obra, quando indagava sobre o valor do não-egoísmo, pois: “(...) somente a má-consciência, somente a vontade de maltratar-se fornece a condição primeira para o *valor* do não-egoísmo.”¹⁶¹

O parágrafo dezenove (§ 19) se reveste de grande importância, pois é nele que Nietzsche nos apresenta as condições da *doença* denominada “*má-consciência*”. Esse é o ponto culminante do desenvolvimento da questão sobre a *procedência* da “*má-consciência*”. Nietzsche a vai buscar na mais complexa relação entre justiça e castigo: na mais antiga forma de *dívida* (Schuld), isto é, a relação entre os vivos e os antepassados. Ou seja, a “*má-consciência*” se atualiza nesta relação de dívida do presente para com o passado, pois só há coisas a louvar no presente em função das forças despendidas outrora. Nietzsche não despreza a natureza do

¹⁶⁰ GM (II) § 18: S. 326; GM (II) § 18: p. 76.

¹⁶¹ GM (II) § 18: S. 326; GM (II) § 18: p. 76.

circuito emocional que une os seres do presente aos seus antepassados, apenas destaca que há algo de natureza muito mais importante: o vínculo ou obrigação de natureza jurídica.

Mas o que quer Nietzsche dizer com isto? Segundo ele, nos primórdios havia a convicção na comunidade de que o desenvolvimento desta estava atrelado às forças de seus antepassados, isto é, de tudo que estes fizeram para 'erguer' a comunidade. Este reconhecimento é ligado sobretudo aos fundadores da comunidade. De acordo com esta rede de crenças, segue-se um sentimento de obrigação, de pagamento ou restituição para com essa estirpe fundadora da comunidade. Diz-nos o filósofo Nietzsche: "(...) reconhece-se uma dívida, que *cresce permanentemente*, pelo fato que os antepassados não cessam, em sua sobrevivência como espíritos poderosos, de conceder à estirpe novas vantagens e adiantamentos a parte de sua força."¹⁶² Se é assim, qual o pensamento dominante quanto à forma de realizar tal pagamento? O que é considerado suficiente ou não? Segundo Nietzsche estas questões fundamentais aumentam em intensidade, na proporção que a comunidade prospera e se torna mais desenvolvida ou mais poderosa. A este poder da comunidade está associado uma rede de crenças que se reportam aos ancestrais, os quais são vistos como promotores de 'dávivas' à comunidade. Eis, portanto a chave para a compreensão da escala de sacrifícios, dos mais simples aos mais complexos cerimoniais e abundantes espetáculos de horror. Em função da simples pergunta: "o que será que lhe pode ser dado em troca?", Nietzsche reconheceu a variação da sofisticação dos sacrifícios, como, por exemplo, desde a simples oferta de alimentos ao sacrifício do primogênito. Portanto: "Segundo este tipo de lógica, *o medo* do ancestral e de seu poder, *a consciência* de ter dívidas para com ele, cresce necessariamente em exata medida em que cresce o poder da estirpe, na medida em que ela mesma se torna mais

¹⁶² GM(II) § 19: S. 327; GM(II) § 19: p. 77 [itálico nosso]. Gostaríamos de destacar o uso feito por Nietzsche da expressão "Não o contrário", pois aqui o filósofo remete o leitor a pensar no importante aspecto relacionado à gênese das religiões e o surgimento da moral e religião cristã, na qual o "Deus" é objeto de tortura e adorado por um conjunto de indivíduos que não são de uma estirpe senhorial que cresce, se desenvolve e que se sabe poderosa; antes, é uma estirpe estrangeira e servil que habita o solo romano, em época de plena expansão do Império sob o governo do imperador romano Tiberius (42 a.C-37 d.C).

vitoriosa, independente, venerada e temida. Não o contrário!”¹⁶³ Contudo, na medida em que uma comunidade perde seu poder, menor é o temor aos seus ancestrais. Ou seja, a *consciência da dívida* (Bewußtsein von Schuld) para com eles só tende à redução de sua intensidade, mas não a aniquila. Nietzsche discorre acerca da diminuição e do aumento do temor em função do desenvolvimento da comunidade, mas não trata de nenhum caso de extinção dessa crença.

Na sequência da Segunda Dissertação, a finalização do parágrafo vinte (§ 20) surpreende pela audácia e pelo desenvolvimento do raciocínio de Nietzsche. Em sua análise, na medida em que as comunidades se tornam mais poderosas, haveria uma inflação do temor aos seus ancestrais. Nietzsche segue a hipótese de que o surgimento dos deuses está condicionado – e deve sua proveniência – ao sentimento do *temor*:

(...) os ancestrais das estirpes mais poderosas deverão afinal, por *força do temor crescente*, assumir proporções gigantescas e desaparecer na treva de uma dimensão divina inquietante e inconcebível – o ancestral termina necessariamente transfigurado em *deus*. Talvez esteja nisso a origem dos deuses, uma origem no *medo*, portanto! ¹⁶⁴

Se a origem dos deuses provavelmente é esta, Nietzsche não deixou de considerar aqueles que defendem outro ponto de vista, incluindo no princípio divino a virtude da piedade. Segundo ele, um tal acréscimo não deixaria de ter seu sentido, muito embora ele não tivesse razão de ser durante o maior período da espécie humana, em sua “pré-história”. Entretanto, considerando o que Nietzsche chama de período intermediário na história, haveria espaço para essa reivindicação, mas deixando claro que isto está relacionado a um período diminuto se comparado ao primeiro. Donde se conclui que o primeiro ponto de vista predomina sobre o segundo e corrobora a tese de Nietzsche sobre a origem da “*má-consciência*”. Assim sendo, e tendo como referência uma história descontínua dos valores, Nietzsche pôde lançar o seguinte argumento: “(...) a consciência de ter dívidas para com a divindade não se extinguiu após o declínio da forma de organização da “comunidade” baseada em vínculos de sangue (...)”¹⁶⁵

¹⁶³ GM(II) § 19: S. 328; GM(II) § 19: p. 77. O termo “consciência” aqui empregado por Nietzsche, está relacionado ao termo alemão “Bewußtsein”, isto é, de está relacionado com a memória de ter dívidas para com o ancestral. Ou seja, Nietzsche não emprega o termo como sinônimo de uma *consciência moral* (Gewissen). [Itálico nosso]

¹⁶⁴ GM(II) § 19: S. 328; GM(II) § 19: p. 78. [o primeiro termo destacado em itálico é nosso].

¹⁶⁵ GM(II) § 20: S. 329; GM(II) § 20: p. 78. No texto original, Nietzsche emprega o termo *comunidade* (Gemeinschaft) e não *sociedade* (Gesellschaft), pois a primeira, como o próprio Nietzsche chama a atenção, é uma forma de vida coletiva

O nexo entre parágrafo vinte (§ 20) e os anteriores se centra na idéia de que o *sentimento de culpa* (Schuldgefühl) não diminui com a complexidade da organização social. Isto porque, seguindo a lógica apresentada por Nietzsche, o aumento do *sentimento de poder* da sociedade fez com que, paralelamente, se tivesse presente a crença nos espíritos dos seus ancestrais por “abençoarem” a mesma em relação à superação dos mais variados perigos. Nietzsche havia exposto, até então, a vinculação entre “culpa” e “alma” e a maneira segundo a qual, por um longo período, a humanidade recebeu o legado das honras e das conquistas, mas, outrossim, de toda espécie de dívidas em relação às divindades. Desse modo, de tempos em tempos há um entrelaçamento mais forte no nó que une o dever (a crença no pagamento aos deuses da fé pagã ou ao deus da fé cristã) e o sentimento de estar em falta com a(s) divindade(s). Precisamente, diz Nietzsche, isto alcançou o arco máximo de tensão quando houve a instauração da crença cristã num deus único. De acordo com o filósofo, a consequência disto não poderia ser mais nefasta para o homem: “O advento do deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o *máximo* sentimento de culpa.”¹⁶⁶

Esse advento, essa “boa nova”, faz com que haja uma contínua observação de toda e qualquer conduta humana. O sentimento de estar em dívida assume proporções monstruosas e sinistras; hipnotiza todo o sistema nervoso humano e se alastra como uma metástase cancerígena. Com esse advento do deus cristão, há uma inflação do *sentimento de culpa*, pelo fato de se estar sempre em “pecado”. Uma origem pecaminosa não poderia engendrar senão existência(s) pecaminosa(s); consciência(s) pecaminosa(s): em tudo está o germe da “falta”, do “pecado”, da dívida, do automartírio expressando-se como força amaldiçoadora da *vida*. A própria fecundação já contém o verme da ruína, afinal “o homem não passa de pó”, “de um existente que deve “expiar sua culpa”, de redimir-se de suas “faltas para com “deus”, com o próximo e para consigo mesmo. Enfim, o homem é uma matéria “má”.

Destarte, em face de tal manancial de pensamentos cujo valor são juízos denegridores e caluniadores da *vida*, não é de se admirar que estes mesmos pensamentos e sentimentos

baseada em vínculos de sangue. Ex: a comunidade tribal. Difere, pois, da sociedade, forma de organização social mais complexa na qual estes vínculos não ocorrem e, se ocorrem, isto não se dá de modo paradigmático.

¹⁶⁶ *GM(II)* § 20: S. 330; *GM(II)* § 20: p. 79.

tenham causado grande impacto e finalmente demonstraram ser eficazes em fazer o homem refrear e espiritualizar suas ações, conferindo-lhes uma significação de teor ascético. Com isso, o homem apenas imagina-se melhor, mas, afinal, o que conta é o seu temor, que é o pai não só da *moralidade dos costumes*, mas de toda religião. Afinal, é o medo do “juízo final”, das “penas eternas”, do martírio da “alma” para compensar certas condutas consideradas como pecaminosas que faz com que o ‘crente’ se prive do que a sua força pode. A busca desesperada pela “salvação” é o sinal mais patente disto. Uma vez iniciado nos mistérios do além, a “alma” mergulha num elemento obscuro, paradoxal. Não por acaso, foi um dia possível se dizer *credo quia absurdum*, fórmula potencialmente sedutora e capaz de converter/corromper os mais iluminados espíritos.¹⁶⁷ Com a “culpa” se alastrando e afetando o corpo, forças se voltam para trás; logo, não são descarregadas para fora. Mas qual o destino de tais forças? Para onde se volta essa energia erótica e tanática própria do animal humano? Diz Nietzsche:

Não se pode duvidar: primeiramente contra o “devedor” no qual a má-consciência de tal modo se enraíza corroendo e crescendo para todos os lados como pólipó, que, por fim, com a impossibilidade de pagar a dívida, se concebe também a impossibilidade da penitência, a idéia de que não se pode realizá-la (o “castigo eterno”); mas finalmente se voltam até mesmo contra o “credor”: recordemos a causa prima do homem, o começo da espécie humana, o seu ancestral, que passa a ser amaldiçoado (“Adão”; “pecado original”; privação do livre arbítrio”).¹⁶⁸

Nietzsche afirma então que, devido à moralização cristã das noções de “culpa” e “dever”, com o seu afundamento na “má-consciência”, até mesmo o ancestral “fundador” é mal visto e a ele é atribuída à origem da dívida para com a divindade. Mas avalia que este é o modo de manifestação típica de uma moral escrava. Afinal, há outros modos de relacionar-se com as divindades:

Que em si a concepção de deuses não conduz necessariamente a essa depravação de fantasia que tivemos por um instante, que existem maneiras mais nobres de se utilizar a invenção dos deuses, que não seja para a violação e autocrucificação do homem (...)¹⁶⁹

Nietzsche contrapõe à criação [concepção] do deus cristão a criação dos deuses gregos da religião pública homérica. Nesta última forma de criação, não havia espaço para o

¹⁶⁷ Nietzsche relembra algures a lamentável desventura do filósofo e matemático Pascal (ou “a razão corrompida”) sob influência do Cristianismo. Cf. AC § 5: S. 172; AC § 5: p. 18.

¹⁶⁸ GM (II) § 21: S. 331; GM (II) § 21: p. 80.

¹⁶⁹ GM (II) § 23: S. 333; GM (II) § 23: p. 82.

doentio automartírio tipicamente cristão, mesmo porque os deuses gregos representavam a potencialização e idealização do próprio homem grego e seus ideais: seres de paixão desmedida, a quem o homem por via dos cultos enaltecia a tudo o que podia sua força. O balanço feito por Nietzsche no que tange à relação entre culpa e dívida tem como ponto culminante a comparação entre as duas concepções das divindades: de um lado, a grega, de outro, a cristã. Na cultura grega, Nietzsche reconhece a nobreza; na cristã a decadência típica do modo de vida escravo que se serve da imagem da divindade para fortalecer seus próprios instintos de crueldade direcionando-os para si mesmo. Na primeira, o conceito de dívida é material; na segunda é moral, imaginária. Nesse sentido, ele contrapõe a culpa ao pecado. Esta oposição sinaliza mais uma marcante diferença entre dois estilos morais antagônicos: uma expressa a afirmação, a aceitação entusiástica da vida (religião grega); outra sua negação e depreciação (religião cristã). O filósofo nos dá um exemplo que nos permite compreender a concepção de culpa e o tratamento dado a este sentimento pela religião da cultura grega quando avaliava o ato de um indivíduo infrator:

“Um deus deve tê-lo enlouquecido” dizia finalmente a si mesmo, balançando a cabeça... esta saída é típica dos gregos...” dessa maneira os deuses serviam para *até certo ponto* justificar o homem também na ruindade; serviam como causa do mal. Naquele tempo eles não tomavam para si o castigo, e sim o que é *mais nobre* a culpa...¹⁷⁰

Isto, portanto, nos faz pensar na questão que Nietzsche já havia posto, isto é, da *interiorização* da culpa pelo próprio homem. No cristão, este processo difere totalmente do que se opera no homem em sentido grego. Neste, o *sentimento de culpa* era representado como uma exterioridade e não como uma interioridade. Isto marca uma vez mais a distância existente entre uma concepção afirmativa da vida e de uma vida concebida como autocrucificação, na qual há a inflação da dívida, incompensável e jamais capaz de ser saldada, cujos ‘juros’ são alcançados através da autocomiseração, da autoflagelação e todas as espécies de práticas de tortura física e psíquica capazes de arruinar a *vida*, próprios da fértil imaginação do sacerdote judaico-cristão. Na apreciação de Deleuze, há, portanto, uma dupla caracterização da responsabilidade:

¹⁷⁰ *GM*(II) § 23: SS. 334-335; *GM*(II) § 23: p. 83.

Existe uma diferença de natureza entre as duas formas de responsabilidade, a responsabilidade-divida e a responsabilidade-culpa. Uma tem como origem a atividade da cultura; é apenas o meio dessa atividade, desenvolve o sentido externo da dor, deve desaparecer no produto para dar lugar à bela irresponsabilidade. Na outra, tudo é reativo e tem como origem a acusação do ressentimento, enxerta-se na cultura e a desvia de seu sentido, ela própria acarreta uma mudança de direção do ressentimento que não busca mais um culpado fora, eterniza-se ao mesmo tempo que eterniza a dor.¹⁷¹

Na continuidade da apresentação temática sobre a “culpa, má-consciência e coisas afins”, o parágrafo vinte e quatro (§ 24) figura como sua conclusão. Neste Nietzsche conclui o seu trabalho levando em conta uma questão importante: no que diz respeito aos “grandes” ideais na Terra, o que foi preciso para os edificar? Qual o ‘custo’, qual a energia despendida para alcançar os fins de um ideal? Nietzsche pensa, sobretudo, no trabalho do ideal ascético e há quanto tempo a calúnia contra a *vida* é a expressão de uma santificação e glorificação daquilo que é sinal de degenerescência e anti-vida: os valores judaico-cristãos, a “*má-consciência*”. Ao levantar estes questionamentos, como que prepara o leitor para explorar a significação deste que foi até agora o único ideal na Terra: o ideal ascético, objeto de investigação da Terceira Dissertação. Nietzsche, contudo, nutre uma esperança de redenção: a vinda de Zaratustra, o superador, o filósofo-médico e legislador capaz de *transvalorar todos os valores!*

¹⁷¹ DELEUZE, *Op. cit.*, p. 118.

CAPÍTULO III

NIETZSCHE E A EDUCAÇÃO?¹⁷²

3.0. Filosofia da Educação: aspectos de um campo de investigação

É possível delimitar o campo da Filosofia da Educação? Em caso afirmativo, como isto seria viabilizado? Ademais, como seria possível pensar e conceber a relação fronteiriça entre educação, ética, política, somando-se, não esqueçamos, filosofia¹⁷³?

A rigor, ao que parece, delimitar tais campos parece fruto de um trabalho de pensamento que permitiria significar que de antemão se tenha conhecimento de cada um desses elementos. Se este for o caso, então é possível estabelecer tais distinções entre as respectivas regiões do saber. Mas será esse o caso? Refletindo a respeito, pode-se indagar: há alguma interdependência entre estas regiões? Caso haja, poderemos continuar a estabelecer limites para cada uma destas esferas ou isso parecia assaz extravagante?

Parece que a história da filosofia mostra que não houve falta de tentativas de operar tais distinções, as quais teriam como resultado a clareza de 'regiões' no interior do discurso filosófico, talvez em função de seus problemas: "cosmológico", "ontológico"/"metafísico",

¹⁷² Pode soar descabida esta pretensa conjunção, como se Nietzsche, por sua experiência e pelo seu legado, não se mostrasse como exímio educador.

¹⁷³ A este respeito, pronuncia-se Kant: "O domínio da Filosofia neste sentido cosmopolita deixa-se reduzir às seguintes questões: 1) O que posso saber? 2) O que devo fazer? 3) O que me é lícito esperar? 4) O que é o homem? À primeira questão responde a Metafísica; à segunda, a Moral; à terceira, a Religião; e à quarta, a Antropologia. Mas, ao fundo, poderíamos atribuir todas essas à Antropologia, porque as três primeiras questões remetem à última." (KANT, *Lógica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992, p. 42 [AK 25]). Em um opúsculo, Kant tenta superar o estado de minoridade da humanidade, de tal modo que os homens possam pensar de forma autônoma, o que converge ao que escrevera em resposta à questão "*o que é o esclarecimento?*" (Was ist Aufklärung?) e assinala: "Pensar por si mesmo significa procurar em si próprio (isto é, na sua própria razão) a suprema pedra de toque da verdade; e a máxima de pensar sempre por si mesmo é a Ilustração. Não lhe incumbem tantas coisas como imaginam os que situam a ilustração nos conhecimentos; pois ela é antes um princípio negativo no uso da sua faculdade de conhecer e, muitas vezes, quem é excessivamente rico de conhecimentos é muito menos esclarecido no uso dos mesmos. Servir-se da própria razão, quer apenas dizer que, em tudo o que se deve aceitar, se faz a si mesmo esta pergunta: será possível transformar em princípio universal do uso da razão aquele pelo qual se admite algo, ou também a regra que se segue do que se admite? Qualquer um pode realizar consigo mesmo semelhante exame e bem depressa verá, neste escrutínio, desaparecerem a superstição e o devaneio, mesmo se está muito longe de possuir os conhecimentos para ambos refutar com razões objetivas. Com efeito, serve-se apenas da máxima da autoconservação da razão. É, pois, fácil instituir a ilustração em sujeitos individuais por meio da educação; importa apenas começar cedo e habituar os jovens espíritos a esta reflexão. Mas esclarecer uma época é muito enfadonho, pois depara-se com muitos obstáculos exteriores que, em parte, proíbem e, em parte, dificultam aquele tipo de educação." (KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995. p. 55 [A 330]).

"ético", "epistemológico", "estético", "político", "lógico" etc¹⁷⁴. Outrossim, parece que estamos num terreno feito areia movediça, e há uma dificuldade tremenda a ser superada: se o processo educacional é a geratriz de mudanças sociais ou se é justamente o contrário, sendo as transformações e ordem política, social e econômica que sobredeterminam o processo pedagógico? Estaríamos hoje em condições de responder a estas indagações, ou estaríamos fadados a, em verdade, reconhecer os dois processos como interdependentes, de tal modo que não há forma clara e evidente de assinalar o determinante, quer de uma, quer de outra variável?

Pois bem, assim, terminamos por depararmo-nos com algumas questões: [i]. que ressonâncias políticas se fazem presentes no campo da educação?; [ii]. qual a relação entre ética e política?; [iii]. qual a relação entre ética e educação?; [iv]. qual(is) a reação (ões) podem ser identificadas entre ética, política e educação?; [v]. qual (is) a reação (ões) pode (m) ser identificada (s) entre filosofia da educação, ética e política? A respeito da relação entre filosofia e educação, Giles declara:

No conjunto de problemas diante dos quais a Filosofia se situa, a educação surge como uma questão fundamental. Trata-se do processo que tem por objetivo integrar o eu individual no eu coletivo, como membro consciente e crítico. A educação condiciona todas as facetas daquilo que chamam de existência propriamente humana. O homem se torna humano graças à educação.¹⁷⁵

E também afirma:

Desde a transmissão dos costumes tribais até a utilização da cibernética, defrontamo-nos com o processo que se resume na palavra 'educação'. Desde os tempos mais remotos discute-se a questão dos meios mais adequados (adestramento, aprendizagem, iniciação) para alcançar os fins desse processo, que também são constantemente discutidos (formar o cidadão ideal, o profissional, o conformista, o questionador, o revolucionário temporário, permanente, etc). Estas são algumas das preocupações as quais a Filosofia da Educação se dirige e que levam o filósofo-educador John Dewey a definir a própria filosofia como a Teoria Geral da Educação.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Não importa qual a região delimitada para a investigação filosófica, tal como elencamos acima, pois o que está em movimento na atitude filosófica é não ser redutível a atitude natural, uma vez que em quaisquer destas regiões em destaque promove-se a avaliação, ou seja, critérios, princípios que possam nortear cada uma dessas experiências. Historicamente, essa fora a lição de vários filósofos. Edmund Husserl, filósofo e matemático, considerado como aquele que concebeu o movimento fenomenológico, assim também o concebeu em suas preleções em Freiburg, na esteira de filósofos denominados pré-socráticos ou pré-platônicos, Platão, Aristóteles, Kant, Hegel, etc.

¹⁷⁵ GILES, Thomas R. *História da Educação*. São Paulo: EPU, 1983, p. 28.

¹⁷⁶ *Ibidem*, *ibidem*, p. 11.

A *filosofia da educação*, como não poderia deixar de ser diferente, investiga problemas concernentes a princípios, a critérios através dos quais quicá tornar-se-à plausível e viável o exercício de um determinado ofício, ou seja, suas bases ou fundamentos teóricos que subsidiam o ato de educar. De modo geral, poderíamos assinalar um conjunto de aspectos por meio dos quais a educação pode ser viabilizada, visando o fundamento filosófico da educação: (a) que é educação; b) para que educar? c) como educar?; d) o que deve ser objeto de educação? (os conteúdos instrucionais a serem objeto de ensino); (ii) aspecto legislativo (a relação entre lei e educação); finalidades da educação (métodos de educação metodologias da educação). Tudo isso converge e culmina num momento: o ato de educar. Por isso, a filosofia, especificamente, a “filosofia da educação”, constitui um questionamento radical dos princípios da educação. Noutras palavras, a filosofia da educação é um processo que visa perquirir o sentido da educação.

Ora, parece resultar claro que a esfera na qual se desenvolve tal ato está ligado a uma miscelânea de instituições que integram a vida do homem, a saber: instituições de direito civil, de direito público, a instituição da própria língua, valores, etc. Nesse sentido, não parece difícil reconhecer que a educação se trata de uma área marcada pela complexidade, nos seus mais variados graus. Justamente por isso, o que ora se apresentará neste trabalho monográfico é uma aproximação desta complexa problemática. Nesse sentido, Giles declara:

A Filosofia da Educação procura aprofundar e compreender o processo educativo tal como é vivido, para poder enfrentar as questões fundamentais desse mesmo processo. Mas ele pretende sobretudo levar aqueles que são responsáveis pela orientação do processo educativo a descobrir o *sentido radical* desse processo, mediante a compreensão radical daquilo que é , pois essa compreensão abre o caminho para aquilo que pode vir a ser.¹⁷⁷

Necessário se faz assinalar que aqui não será o lugar privilegiado para disputas clássicas concernentes a determinadas questões em relação à educação, tais como, por exemplo, àquela fomentada em épocas passadas, como, a título de exemplo especial, a que fora tratada por Tomás de Aquino (1225-1274) e que merece de fato ser abordadas noutro momento e lugar, pois altamente relevante: “um homem pode ensinar a outro causando nele a ciência

¹⁷⁷ Ibidem, ibidem, p. 29.

(*utrum unus homo possit, causando in ipso scientiam*)?"¹⁷⁸ Se há um liame entre ética, política, e educação tenta-se neste trabalho responder em que medida isto seria possível, de acordo com o quadro teórico-conceitual do pensamento de Friedrich Nietzsche, especialmente no que tange aos momentos em que o supracitado aborda esta tríade temática. Esse é, portanto, o problema que ora tenta-se abordar adiante, uma vez que já expomos o ponto de partida da problemática filosófica de Nietzsche.

3.1. Educação Moderna: algumas aproximações...

A respeito de educação de moderna. Rousseau (1712-1778) já nos dizia: "Molda-se as plantas pela cultura, e os homens pela educação."¹⁷⁹ E Também afirmou:

Nascemos fracos, precisamos de força; nascemos carentes de tudo, precisamos de assistência; nascemos estúpidos, precisamos de juízo, Tudo o que não temos ao nascer e de que precisamos quando grandes nos é dado pela educação. Essa educação vem-nos da natureza, ou dos homens ou das coisas. O desenvolvimento interno de nossas faculdades e de nossos órgãos é a educação da natureza o uso que nos ensinam a fazemos desse desenvolvimento é a educação dos homens; e a aquisição de nossa própria experiência sobre os objetos que nos afetam é a educação das coisas.¹⁸⁰

E, por fim, assinala o escopo do assunto que visava tratar na sua célebre obra – considerada um pilar da pedagogia moderna – o *Emílio*:

[...] Nosso verdadeiro estudo é a condição humana. Aquele de nós que melhor souber suportar os bens e os males desta vida é, para mim, o mais bem educado; donde se segue que a verdadeira educação consiste menos em preceitos do que em exercícios. Começamos a nos instruir quando começamos a viver; nossa educação começa junto conosco...A palavra educação tinha entre os antigos um sentido diferente, que já não lhe damos : significava alimentação, *Educit obstetrix*, diz Varrão; *educat nutrix, instituit paedagogus, docet magister* (a parteira põe no mundo, a mãe cria, o pedagogo forma, o mestre ensina"). A educação a formação e a instrução , portanto, são três coisas tão diferentes no que se refere ao seu objeto quanto a governanta, o preceptor e o professor.¹⁸¹

Mas consideremos também um discípulo indireto de Rousseau, na Prússia do início século XIX: Johann Herbart. São quatro as sentenças de Johann Herbart (1776-1841), discípulo

¹⁷⁸ Cf. Questão 117: Art. 1 - "O que se refere à ação do homem em quatro artigos" in TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. São Paulo: Lovola, 2005, pp. 865-869.

¹⁷⁹ ROUSSEAU, J.J., *Emílio*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 8.

¹⁸⁰ Ibidem, ibidem, p. 9.

¹⁸¹ Ibidem, ibidem, p. 15.

do famoso pedagogo suíço Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827), este sim, diretamente ligado à obra pedagógica de Rousseau, que elencamos abaixo, é considerado como sistematizador e fundador do que hoje se compreende pela expressão “ciência da educação.”

Prestemos atenção, portanto, nestas quatro afirmações que comparecem no texto *Pedagogia Geral (Allgemeine Pädagogik)*, de que ainda repercutiu nas instituições de ensino alemães modernos:

[1]. “Aquilo que se *pretende* ao administrar e exigir educação depende do ponto de vista de que se parte para encarar o assunto.”¹⁸²

[2]. “Tanto mais necessário se torna saber, e este é o pressuposto de que parto, o que se pretende ao iniciar-se a educação!”¹⁸³

[3]. “A Pedagogia é a ciência que o educador precisa para si mesmo. No entanto, ele também tem de possuir conhecimentos que lhe permitam comunicar. Desde já confesso não conceber a educação sem ensino (...)”¹⁸⁴

[4]. “Nada quero decidir sobre o que se poderia fazer nas escolas. Porém, se fosse simplesmente o meu caso, tentaria com otimismo e seria necessário um elevado grau de preconceito dos eruditos para suportar, num ensino de modo nenhum educativo, tantos anos, tantas conseiras, tanto sacrifício da jovialidade e de todas as emoções mais vivas do espírito.”¹⁸⁵

Como pode-se ver, isso a que Rousseau chama educação, Nietzsche denominara como sendo o reino da moralidade dos costumes. Com relação a Herbart, Nietzsche poderia aqui parcialmente compartilhar da mesma conclusão. Digo parcialmente, pois Nietzsche não compartilhava que a moralidade era o fim do processo educativo, ou melhor, não as bases morais aceitas por Herbart, cuja herança confessa é a moral de base kantiana. Pois bem, chegamos ao ponto que realmente parece interessar aqui, após este trajeto e podemos questionar: Nietzsche oferece uma contribuição à ciência da educação?

¹⁸² HERBART, Johann. *Pedagogia Geral*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003, § 1: p.7.

¹⁸³ Ibidem, ibidem, § 15, p. 15.

¹⁸⁴ Ibidem, ibidem, § 16, p. 16.

¹⁸⁵ Ibidem, ibidem, § 20, p. 24.

3.2. Nietzsche como crítico da Educação Moderna: ensaio de uma tarefa crítica

Crítico da cultura¹⁸⁶, do “filisteísmo cultural” e, por extensão, do projeto da modernidade, Nietzsche problematizou a educação de seu tempo, assim como o conjunto das instituições seculares voltadas direta ou indiretamente a este fim. Tendo como ponto de partida a sua obra-prima *O Nascimento da Tragédia* (*Die Geburt der Tragödie*), de 1871, ele colocou em questão um ideal de formação grego - o modelo socrático-platônico - e o impacto que o mesmo encerra no mundo ocidental no transcurso histórico, o qual perpassa o ideal de formação na Idade Média assim como suas raízes na modernidade. Como pudemos ver, de modo generalíssimo, na tradição helênica a *paidéia* (παίδεια) dava-se a partir tanto do ensinamento da tradição oral dos ditos e feitos dos heróis narrados nos poemas épicos por Homero, assim como também pelos tragediógrafos gregos. Posterior a esta formação, centrada na arte poética, há o legado da Filosofia no período clássico através do qual os gregos intensificam a exigência de uma ‘justificação racional’, argumentos sólidos desenvolvidos em cadeias de raciocínios articulados de tal modo a atingir o estatuto de uma prova, a qual deve poder vir a negar ou afirmar a respeito do assunto em disputa, sem recorrência a mitos.¹⁸⁷

Em 1872, o então jovem professor Nietzsche preparou cinco conferências ‘Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos para um conjunto de ouvintes e organizado pela Sociedade Acadêmica da Basileia, na Suíça, que deveria comparecer na obra *Considerações Extemporâneas* (*Unzeitgemässe Betrachtungen*)¹⁸⁸, nas quais promoveu severas críticas às instituições pedagógicas e às propostas de educação contemporâneas, sobretudo ao modo do

¹⁸⁶ A crítica nietzscheana possui uma grande amplitude, e estende-se às instituições religiosas, ou melhor, seu ideal, assim como à tradição filosófica enquanto manifesta a produção conceitual, tais como “bem”, “verdade”, “erro”, “aparência” etc, e, outrossim, alguns dos pressupostos fundamentais das ciências modernas – as noções de “verdade”, “certeza”, “neutralidade”. Nietzsche pretendeu desestabilizar a hierarquia dos conceitos, como por exemplo, restaurando a positividade do erro e não superestimando o que designa pela expressão “vontade de verdade” (*der Wille zur Wahrheit*); intenciona restabelecer o devido valor da ilusão, e não ao que é consagrado como “real”, “verdadeiro”, fruto de uma suposta e suspeita “certeza”. Ele pretende, pois, desfazer a equação metafísica platônica que perpassa a tradição filosófica ocidental que pode ser assim representada: “verdade” = “bem” = “belo” = “essência”.

¹⁸⁷ Pode-se aqui objetar que os diálogos platônicos contêm mitos, mas como mais um recurso de exposição de idéias, e não de forma isolada.

¹⁸⁸ Em verdade, trata-se de um escrito inacabado, publicado postumamente ao lado de outros escritos do período de 1870-1874.

regime que integrava o *ginásio* (Gymnasium)¹⁸⁹. Aos olhos de Nietzsche, portanto, no que se refere à formação integral do homem a educação moderna carece de um propósito distinto, devendo ser reinventada. Nas conferências de Nietzsche, ele pretende atuar "à maneira dos arúspices romanos, examinando as entranhas do presente". Nietzsche visa estabelecer, pois, um diagnóstico, e tal como advertira, para que não haja margem de maiores equívocos:

[...] quando prometi falar do futuro dos estabelecimentos dos nossos estabelecimentos de ensino, não pensava em primeiro lugar e particularmente no futuro e no desenvolvimento das instituições desse tipo que a nossa cidade de Basileia possui [...] imagino ainda menos profetizar o futuro da educação e dos meios de educação, confundindo todo o horizonte dos povos cultos de hoje.¹⁹⁰

E, finalmente, Nietzsche destaca seu objeto de análise:

Pela expressão nossos estabelecimentos de ensino, não entendo, portanto, nem aqueles que são particulares a Basileia, nem as muitas formas que oferece a realidade maior que envolve todos os povos, mas as instituições alemãs deste tipo, das quais aqui também podemos gozar os benefícios, é o futuro destas instituições alemãs que nos deve reter, quer dizer, o futuro da escola primária alemã, da escola técnica alemã, o ginásio alemão, da universidade alemã (...)¹⁹¹

Ao que parece claro e evidente a Nietzsche é que "permanece diante dos meus olhos o fato de que muitas mudanças dos nossos estabelecimentos de ensino, que a nossa época se permitiu para torná-los "atuais", são em boa parte aspectos falhos e errâncias em relação à tendência sublime que originariamente presidiu sua fundação (...)"¹⁹². Nietzsche diz basicamente que a educação é um processo complexo. Seu interesse não é o de tentar apresentar nenhum fundamento à educação, ou investigar os diversos sistemas de educação até então registrados pela historiografia. Também não o vemos estabelecendo novos paradigmas, com quadros de horários, tabelas, ordenações, classificação de disciplinas, ou coisas semelhantes, tal, como por

¹⁸⁹ O *Gymnasium* alemão, se comparado com estrutura educacional do Brasil, só muito parcialmente se aproxima, de forma equivalente com essa estrutura, conforme determinado período histórico anterior à reforma educacional de 1966 promovida neste País, onde eram vigentes o 'curso normal' e o 'curso clássico' no Brasil, muito distante do modelo de ginásio compreendido entre as séries 5ª a 8ª série do Ensino Fundamental e Ensino Médio (também anteriormente conhecido como "Colégio", "Científico" e depois denominado de Segundo Grau (2º Grau) da estrutura curricular de Ensino Brasileiro, como compreende, a nosso ver de forma equivocada, a autora Rosa Maria Dias no livro *Nietzsche e a Educação*, quando assinala que o ginásio alemão tem correspondência com o ginásio no Brasil, sem discriminar períodos históricos, mas remetendo-se, ao que tudo indica, à Lei de Diretrizes Básicas da Educação (LDB) lançada nos anos 70.

¹⁹⁰ BA/EE, 2011, p. 50.

¹⁹¹ Ibidem, ibidem, p. 51.

¹⁹² Ibidem, ibidem, p. 51.

exemplo, é possível observar em alguns teóricos da educação como Comenius, Rousseau, Herbart, etc.

O interesse de Nietzsche mostra-se para o futuro. É nisto que despende suas energias quando o assunto em pauta é a educação. Vimos que Nietzsche fez um retorno aos gregos, que promoveu a seu modo uma crítica ao socratismo, e as instituições em geral. Sua meta é compactação de força, suas esperanças estão voltadas para a um tipo de cultura que ele julga ser superior, dirigida para o *além-do-homem*. Se Nietzsche julga e condena os estabelecimentos de ensino modernos é porque estes triunfam e há condições múltiplas para isso proceda. E uma das estratégias da crítica de Nietzsche é justamente apenas escolher para o alvo de suas críticas apenas aquilo que triunfa, para assim mostrar que o que triunfa é sempre um rebento de uma forma de ideal – ascético – que nega os valores vitais, tornando a vida fraca.

Nietzsche acalentava esperanças na tentativa de superação de dois paradigmas dominantes na esfera dos estabelecimentos de ensino alemães à sua época. Tomando como referência, portanto, as instituições pedagógicas de seu tempo, ele identifica e explana os principais vetores que impedem uma educação integral para uma formação aristocrática: uma tendência à *extensão* (Erweiterung) e uma tendência à *redução* (Verminderung) do processo de *formação* (Bildung):

Duas correntes aparentemente opostas, ambas nefastas nos seus efeitos e finalmente unidas nos seus resultados, dominam hoje os nossos estabelecimentos de ensino, originariamente fundados em bases totalmente diferentes: por um lado, a tendência de estender tanto quanto possível a cultura, por outro lado, a tendência de reduzi-la e enfraquecê-la.¹⁹³

Surgem, portanto, duas questões capitais em relação à constituição da esperança de Nietzsche em superar os problemas que assinalara no campo da educação moderna, ou seja, justamente à replica que pretende encetar em função do diagnóstico promovido em suas análises: (i) Em que consiste esse *estreitamento* e *concentração* da cultura?; (ii) Em que consiste esse o *fortalecimento* e à soberania da cultura?

¹⁹³ BA/EE '1º. Prefácio', 2011, p. 53.

Nietzsche assinala que tanto a uma tendência à *extensão* como a tendência à *redução* do processo da cultura *são sintomas de* uma visão utilitária da cultura na qual o aparelho do Estado, através de determinadas medidas de políticas públicas no campo da educação, portanto, servindo-se de um ordenamento jurídico não raro inconsequente, procuraria estender à educação a maior quantidade de pessoas possível em função de exigências logístico-mercado-lógicas, e por isso “um Estado deseja uma extensão máxima de cultura para garantir sua própria existência.”¹⁹⁴

Não distante da realidade alemã do século XIX, quanto aos produtos de sua educação, ainda hoje podemos ver o quão atual é a crítica de Nietzsche no que tange aos estabelecimentos de ensino, afinal, o que as escolas superiores – e não somente estas – sabem fazer “[...] é um brutal adestramento, a fim de com a menor perda possível de tempo, tornar útil, *utilizável* para o Estado um grande número de homens jovens com uma perda de tempo tão mínima quanto possível.”¹⁹⁵

Nietzsche de modo algum nega que todo povo que atinja um certo grau de desenvolvimento moral e intelectual sente-se, de algum modo, inclinado à prática da educação, uma vez que esta é, por assim dizer, o motor por meio do qual as comunidades humanas conservam-se e torna-se possível a difusão de suas estirpes. Mas diferenças sejam feitas, afinal: “Educação superior” e *grande número* – duas coisas que se contradizem de antemão.”¹⁹⁶ E continua Nietzsche a exprimir a respeito da “cultura alemã de hoje”, quando constata que:

[...] esta última é antes o inimigo íntimo deste espírito alemão: e é justamente nas esferas de cuja falta de cultura este “hoje” costuma lamentar com frequência que se conservou muitas vezes este espírito alemão autêntico, se bem que numa forma à qual falta a graça e venha misturado com aparências grosseiras. Ao contrário, aquilo a que se dá agora, com uma presunção singular, o nome de “cultura alemã” é um agregado cosmopolita que tem tanta relação com o espírito alemão quanto um jornalista tem com Schiller, ou Meyerbeer com Beethoven [...]¹⁹⁷

Não obstante, Nietzsche entrevia a possibilidade de superação deste “estado de coisas”, pois assinalou:

¹⁹⁴ *GD/CI* § 5: p. 74.

¹⁹⁵ *Ibidem*, *ibidem*, p. 59.

¹⁹⁶ *Ibidem*, *ibidem*.

¹⁹⁷ *BA/EE*, 2011, p. 97.

A crença na possibilidade de uma vitória é justificada, porque sabemos que estas duas tendências à extensão e à redução são tão contrárias aos desígnios constantes da natureza quanto a concentração da cultura num pequeno número é uma lei necessária da natureza, e de uma maneira geral uma verdade, ao passo que as duas outras tendências só podem conseguir fundar uma cultura mentirosa.¹⁹⁸

A razão aduzida por Nietzsche em torno desta “esperança de vitória” é que as duas tendências por ele assinaladas e contra as quais luta são contrárias à própria vida – vida entendida como vontade de poder, como compactação de força para formação de novas configurações de domínio. Mas este pensamento fundamental da cultura, exclusivo, não quer dizer necessariamente que o pensador alemão vise excluir grupos sociais. Assim, diz Neukamp:

A educação para Nietzsche, deve ser o terreno propício para o crescimento individual, distante da redução empobrecedora e mesquinha do “educar para o mercado” com vistas a ocupar um lugar no “nosso belo quadro social” [...] A educação proposta por Nietzsche é instrumento para a construção de uma cultura superior, promotora da vida [...] Nietzsche critica a intenção estatal de promover toda uma população a um determinado padrão de cultura, até porque muitas pessoas (segundo ele a maioria) não teriam vontade de adquirir cultura senão para a satisfação de necessidades básicas [...]¹⁹⁹

Ademais, sob a pressão de uma política de educação moderna que pretende formar funcionários, uma educação meramente utilitária, Neukamp insiste num ponto interessante, pois: “se mal entendida, (...) a filosofia nietzscheana – sobretudo a derradeira – pode ser vista como impossibilitadora da própria educação.”²⁰⁰ Tal mal entendimento resulta em geral de uma compreensão da filosofia de Nietzsche a partir da crítica à moral, à cultura e à modernidade, que se intensificam no período de 1885 em diante, porém desde há muito cogitada. Neukamp parece ter razão em afirmar o que disse, pois nada seria tão falso testemunho que desconsiderar o que é letra de Nietzsche ao exprimir o que se segue: “Igualdade de ensino para todos até os 15 anos. Pois a predestinação ao ginásio pelos pais etc, é uma injustiça.”²⁰¹

¹⁹⁸ „Daß wir aber an die Möglichkeit eines Sieges glauben, dazu berechtigt uns die Erkenntniß, daß jene beiden Tendenzen der Erweiterung und Verminderung ebenso den ewig gleichen Absichten der Natur entgegenlaufen als eine Concentration der Bildung auf Wenige ein nothwendiges Gesetz derselben Natur, überhaupt eine Wahrheit ist, während es jenen zwei anderen Trieben nur gelingen möchte, eine erlogene Kultur zu begründen.“ (‘Einleitung’ in Ueber in Zukunft unserer Bildungen. Sechs öffentliche Vorträge.” [BA/EE “1º. Prefácio”, 2011, p. 53-54].

¹⁹⁹ NEUKAMP, E. *Nietzsche, o professor*. São Leopoldo: Oikos, 2008, pp. 119-121.

²⁰⁰ NEUKAMP, E. ‘O professor Nietzsche e a Educação’ in *Leituras sobre Nietzsche e a Educação*. Passo Fundo: Ed. IMED, 2010, p. 81.

²⁰¹ „Gleichheit des Unterrichts für Alle bis 15ten Jahre. Denn die Prädestination zum Gymnasium durch Eltern usw. ist ein Unrecht.“ KSA, NF/FP - 1871 - 9 [70].

Ora, será que poder-se-ia dar crédito a alguma leitura que declare que Nietzsche é contra a educação de determinadas classes sociais? De modo algum isso é verossímil. Não obstante, se é que há alguma “exclusão”, trata-se simplesmente de não impor com toda a força do aparelho do estado e outras forças instituídas uma orientação preestabelecida e planificada para os indivíduos mediante um esquema de reforçamento e punição, seja este simbólico ou não, no sentido de inventar dispositivos em que se faz obrigatória a “educação” para fins de preenchimento de cargos e salários. Não se pode, porém, olvidar que Nietzsche deixe em aberto um questionamento: “O novo problema: saber se *uma parte dos homens* deveria ser educada às expensas da outra parte, em vista de uma raça superior. Seleção----”²⁰².

Ora, se Nietzsche nos fala em educação superior esta é “(...) para além de bem e mal: para a educação das naturezas senhoriais, que devem cumprir os mais altos deveres.”²⁰³, isto é, para as naturezas senhoriais que abraçam naturezas aparentemente opostas, ou seja, “(...) o César Romano com a alma do Cristo.”²⁰⁴ Trata-se de seleção, onde a educação se faz presente e deve se fazer presente para cada qual conforme a observação de suas inclinações mais íntimas e notáveis. Um gênero de educação desta ordem justamente combate a extensão da cultura, na medida em que visa estreitamento e concentração, soberania e fortalecimento. Nesse sentido, convém atermo-nos a esta consideração a respeito de como percebe a educação moderna:

Em nossa época tão popular, ou melhor, plebéia, “educação” e “cultura” têm de ser, essencialmente, arte de enganar – enganar quanto à origem, quanto à plebe herdada no corpo e na alma. Um educador que hoje em dia pregasse a veracidade acima de tudo, gritando continuamente a seus discípulos: “Sejam verazes! Sejam naturais! Mostrem-se como são!” – mesmo um tal ingênuo e virtuosos asno aprenderia, após algum tempo, a tomar daquela *furca* de Horácio, para *naturam expellere* [expulsar a natureza]: com que resultado? “Plebe” *usque recurret* [sempre retorna].²⁰⁵

Neste diagnóstico que Nietzsche faz da educação moderna trata-se de reconhecer, portanto, o processo de embuste que se alastra por todas as esferas do campo social. Não por

²⁰² „Das neue Problem: ob nicht ein Theil der Menschen auf Kosten des anderen zu einer höheren Rasse zu erziehen ist. Züchtung — — —“ KSA, NF Herbst 1881, 12 [10].

²⁰³ „Jenseits von Gut und Böse: zur Erziehung der Herrscher-Naturen, welche die höchsten Pflichten zu erfüllen haben.“ NF/FP Sommer–Herbst 1884, 27 [56].

²⁰⁴ „(...) der römische Cäsar mit Christi Seele.“ KSA, NF Sommer–Herbst 1884, 27 [60].

²⁰⁵ JGB/BMS 264: pp. 180-181.

acaso, tratando deste estado geral de acontecimentos, Nietzsche dirá: “Educar: isto significa geralmente “educar para a mentira.”²⁰⁶ E este ensino da “mentira” é própria de uma visão meramente utilitária da “cultura”. Como declara o próprio Nietzsche, “um Estado deseja uma extensão máxima de cultura para garantir sua própria existência.”²⁰⁷ E, justamente por isso Nietzsche pode indagar: será isto sinônimo de uma *educação superior*?

Educar para a cultura verdadeira – o que seria, segundo Nietzsche totalmente diverso do conjunto de práticas pedagógicas das instituições de ensino do seu tempo, que de forma deteriorada se mostra no momento presente – é ter em primeiro plano “o pensamento fundamental da cultura” que não é destinada, por natureza, a todos os indivíduos da espécie, mas aos tipos que podem abraçar uma tarefa desta envergadura e afirmá-la²⁰⁸. Nietzsche diz:

[...] o pensamento fundamental da *cultura* na medida em que esta só pode atribuir uma única tarefa a cada um de nós: *incentivar o nascimento do filósofo, do artista e do santo em nós e fora de nós, e trabalhar assim para a realização [Vollendung] da natureza*. Pois assim como a natureza tem necessidade do filósofo, ela tem necessidade do artista, para um fim metafísico, sua própria iluminação, para que lhe seja enfim apresentado numa imagem pura e completa o que, na agitação do seu devir, ela não chegará jamais a ver distintamente – portanto, para o conhecimento de si próprio.²⁰⁹

Este é o pensamento que Nietzsche alimenta e visa superar as duas tendências nefastas ao campo da educação, de modo a vencê-las por meio de uma nova tendência, a saber “[...] a tendência ao *estreitamento* e à *concentração* da cultura, como réplica a extensão, e a tendência ao *fortalecimento* e à *soberania*, como réplica à redução.”²¹⁰ Portanto, nada mais anti-democrático, no sentido moderno desta expressão. O que ele defende certamente leva a uma espécie de comportamento de repúdio em geral para a recepção de suas idéias, seja em sua época, seja ainda hoje, uma vez que o projeto político moderno baseia-se em idéias sob

²⁰⁶ No século XVII, em sentido muito próximo, René Descartes (1596-1650) chegara a mesma conclusão, quando faz breve rememoração de sua educação em geral, incluindo a que obtivera em seus anos de formação Coleção Os Pensadores no então renomado Colégio Jesuíta Le Fleche, na França. Cf. DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas* (I) São Paulo: Abril Cultural, 1973 [Coleção Os Pensadores].

²⁰⁷ BA/EE, 2011, p.74.

²⁰⁸ Somos, portanto, afins a leitura de Giacóia: “Nietzsche se opõe à supressão das diferenças, à padronização dos valores que, sob o pretexto da universalidade, encobre, de fato, a imposição totalitária de interesses particulares.” GIACÓIA, Op. cit., 2000, p. 11.

²⁰⁹ BA/EE, 2011, pp. 210-211.

²¹⁰ Ibidem, ibidem, p. 53.

aparências igualitárias e, por extensão, isso se reflete no campo da educação. Contrário a este modo de avaliar, Nietzsche insiste em afirmar que:

Para que possa haver um solo extenso, profundo e fértil para o desenvolvimento da arte, a imensa maioria deve, a serviço de uma minoria, ser docilmente submetida à luta da vida, *sobre* o que suas próprias necessidades exigem. À sua custa, por meio do excedente de seu trabalho, a classe privilegiada deve ser eximida da luta pela existência, a fim de criar e satisfazer um novo mundo de necessidades.²¹¹

Se no mundo não há a possibilidade de igualdade, sequer isto seria possível mediante todos os esforços humanos em igualar o não igual. Destarte, isso não poderia ser diferente no âmbito da política como bem indicou Ansell-Pearson: “A principal percepção de Nietzsche da política, na era moderna, é que, com o declínio da autoridade religiosa, a decadência do estado tradicional e o desgaste da lei e dos costumes tradicionais, a relação entre o indivíduo e a sociedade necessita de reconstrução e reavaliação.”²¹² Nesse sentido preciso, é que Nietzsche pretende estabelecer novamente a hierarquia, e isto significa uma aposta no conhecimento trágico, não uma nova forma de contrato social, não numa esperança dialética redentora, pois tudo isso serve às forças reativas. Porquanto, conforme assinala Nietzsche, é dever do filósofo promover uma cultura que se oponha à cultura de massa, planificada, estática, sem compromisso com o futuro, que terminará por se suprimir a si mesma, isto é:

Contra a aspiração de uma “cultura geral”, buscar antes uma cultura profunda e rara, portanto, uma restrição e uma concentração da cultura. São agora a divisão do trabalho e a escola profissional que levam a uma diminuição da cultura. Até agora, em todo caso, a cultura tem ido *muito* mal. O homem realizado é uma completa anomalia. Reina a fábrica. O homem se torna um parafuso. A principal razão a favor de uma generalização da cultura é o medo da opressão religiosa.²¹³

Nietzsche arregimenta esforços para superar determinado estado de coisas quando reflete sobre o futuro dos estabelecimentos de ensino alemães, mas, como o próprio filósofo adverte, seu foco é avaliar a educação destes como sintoma de decadência numa dimensão que

²¹¹ „Damit es einen breiten tiefen und ergiebigen Erdboden für eine Kunstentwicklung gebe, muß die ungeheure Mehrzahl im Dienste einer Minderzahl, über das Maß ihrer individuellen Bedürftigkeit hinaus, der Lebensnoth sklavisch unterworfen sein. Auf ihre Unkosten, durch ihre Mehrarbeit soll jene bevorzugte Klasse dem Existenzkampfe entrückt werden, um nun eine neue Welt des Bedürfnisses zu erzeugen und zu befriedigen.“ *FV/CP* “Der griechische Staat”; “O Estado Grego”, pp. 6-7.

²¹² ANSON-PEARSON, Keith. *Nietzsche, pensador político*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 111.

²¹³ KSA, *NF* 9 [64] 383].

não se encerra propriamente nestes ditos estabelecimentos espaço-temporalmente identificados.²¹⁴ Mas este modelo não deixa de ser alvo de sua crítica, pois a questão decisiva para Nietzsche é: será que a redução do analfabetismo, o maior acesso da população aos variados níveis de educação são efetivamente sinais decisivos de educação, de desenvolvimento e fortalecimento de uma cultura ou apenas é um sintoma de decadência que ainda não fora reconhecido?

Nietzsche afirmara que saber, destituído de vida, não é efetivamente um saber, apenas uma forma *ex rude*. Contrariamente, aposta na natureza o modo como pode vir a colocar em atividade o que possa ser "objeto" de ciência. No famoso texto da *Consideração Extemporânea* (II), "*Da utilidade e desvantagem da História para a vida*" (Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben), mostra-nos em que medida se constitui a crítica ao historicismo, a cultura histórica em amplo sentido. Quanto a isto, Nietzsche é simplesmente explícito: "De resto, me é odioso tudo o que simplesmente me instrui sem aumentar ou imediatamente vivificar a minha atividade."²¹⁵ Com este dito de Goethe, Nietzsche inicia suas críticas ao historicismo e assinala:

Certamente precisamos de história, mas não como o passeante mimado no jardim do saber, por mais que este olhe certamente com desprezo para as nossas carências e penúrias rudes e sem graça. Isto significa: precisamos dela para a vida e para a ação, não para o abandono confortável da vida ou da ação ou mesmo para o embelezamento egoísta e da ação covarde e ruim.²¹⁶

E dá seu aval: "Somente na medida em que a história serve à vida queremos servi-la."²¹⁷ Porquanto, o homem deve aprender a viver, e só se utilizar da história quando ela estiver a serviço da vida. A lição lapidar de Nietzsche é justamente a de que "[...] aprendamos cada vez melhor precisamente isso, a cultivar história em função dos fins da *vida*!"²¹⁸ Por isto Nietzsche pode dizer acerca da pergunta da necessidade histórica:

²¹⁴ Um sistema educacional modelo, reconhecido por outros países à época de Nietzsche é a Prússia. Giles informa-nos que a Prússia foi a primeira potência européia a erradicar o analfabetismo em fins do século XIX. Cf. GILES, Thomas Ranson. *História da Educação*. São Paulo: EPU, 1987, pp. 234-235.

²¹⁵ *HL/Co. Ext. II*, 2003, p. 5

²¹⁶ *Ibidem*, *ibidem*.

²¹⁷ *Ibidem*, *ibidem*.

²¹⁸ *Ibidem*, 1983, p. 60.

Mas a questão: até que grau a vida precisa em geral do serviço da história, é uma das questões e cuidados mais altos no tocante à saúde de um homem, de um povo, de uma civilização. Pois, no caso de uma certa desmedida de história, a vida desmorona e degenera, e, por fim, com essa degeneração, degenera também a história.²¹⁹

Esta exigência de Nietzsche faz toda a diferença no que tange à educação moderna, carregada de historicismo. Pois se feita a pergunta se realmente toda a grade curricular que integra o rol de disciplinas dos estabelecimentos de ensino alemães, com suas provas, com seu excesso de detalhes e nuances, isso de fato poderia ser aplicável a esfera da assim chamada vida?

Nietzsche, quando diagnostica senão o excesso de sentido histórico, verifica também a ausência de sentido histórico, elabora a seguinte questão, a saber: a história deve servir a vida para fortalecê-la ou serve para torná-la fraca e esgotada naquilo que mais importa? Pode-se afirmar com segurança que os ensinamentos ali transmitidos, geração após geração, são frutos de desenvolvimento e fortalecimento espirituais?

Ao que consta, todas as respostas a estas questões são negativas. A razão pelas quais são consideradas negativas é que Nietzsche verifica que os estabelecimentos de ensino são uma forma fraca de vida. Isso é determinante e significa o diagnóstico epocal do filósofo neste registro que é a educação de seu tempo. Com isso, não se quer dizer que Nietzsche não se surpreenda com este estado de coisas. Em verdade, como dissemos quando apresentamos de forma breve as suas considerações sobre a gênese da tragédia, já diagnosticara que este estado de coisas no campo da educação é reflexo de um determinado modo de pensar. Assinalara, pois, a predominância do comportamento teórico, forma esta que se manifesta no domínio político, nas leis, no aparelho do Estado. Nietzsche segue o lema de Humboldt: "Educar para a liberdade, liberdade para educar." Irrompe, pois, o seguinte questionamento: qual espécie de resultado se obtém com um ensino deste tipo? Para Humboldt, o homem forma a personalidade livre e singular numa multiplicidade de experiências autodeterminadas, numa ação recíproca entre o homem e o mundo. Formação é um trabalho de si mesmo, numa abertura dialética entre a experiência no mundo e um projeto de mundo. Nesse trabalho de si, há uma dimensão estética como uma livre criação de si. Assim se expressa Humboldt:

²¹⁹ Ibidem, ibidem.

O verdadeiro fim do homem (...) é a formação máxima e o mais proporcional possível de suas forças, para integrá-las num todo. Para isso a liberdade é a condição primeira e indispensável. Mas esta liberdade deve estar associada a uma "multiplicidade de situações", pois mesmo o mais livre e independente dos homens, deslocado para circunstâncias uniformes, forma-se de modo mais restritivo.²²⁰

Em função de críticas de maior ou menor amplitude e intensidade, o conceito de *formação* (Bildung)²²¹ jamais foi efetivamente escamoteado, e não poderia deixar de assim ser, pois representa o que ainda se mostra como força vital na vida humana.

Mas como compreender o seguinte aforismo de Nietzsche em relação ao campo da educação? Ele o diz: "Educação: um sistema de meios que visam arruinar as exceções em proveito da regras. Formação: um sistema de meios que visam ensinar o gosto contra a exceção, em proveito dos medíocres."²²² Dito isto, poderia talvez alguém indagar: "Nietzsche então é contra a educação?" De forma alguma. O inadmissível para Nietzsche é verificar com impressionante grau de constância no que se transformou e no que está se transformando o processo educativo, ou seja, com medidas políticas de modernização da educação o ensino para a ser sinônimo de adestramento para a fraqueza. Por isso, numa compreensão diferencial, declara:

O que desejo com todas as minhas forças se faz claramente compreender: a) que não há confusão mais grave do que confundir ensino e enfraquecimento: o que se tem feito...O ensino, tal como eu o compreendo, é um dos meios da enorme acumulação de forças da Humanidade.²²³

²²⁰ HUMBOLDT, W. *Der Zweck des Menschen*. in: Höffe, O. *Lesenbuch zur Ethik*. München: Back, 1998, p. 271-1 *apud* HERMANN, N. "Ética: a aprendizagem da arte de viver". Educ. Soc. vol. 29 n.º 102 (pp.15-32). Campinas Jan./Abr. 2008. pp. 18-19.

²²¹ Conforme avalia Gadamer: "O conceito de *Bildung* (...) é, sem dúvida alguma, a idéia mais importante do século XVIII e é precisamente esse conceito que designa o elemento adlutinador das ciências do espírito do século XIX. (...) O conceito de *Bildung* torna evidente a profunda transformação espiritual que fez do século de Goethe ainda um nosso contemporâneo, ao passo que o do Barroco nos soa hoje como antiquidade histórica. Nessa época, os conceitos e termos decisivos com os quais ainda hoje operamos adquirem seu significado." (GADAMER *apud* BERMAN, p.141). Berman nos indica que: "A palavra alemã *Bildung* significa, genericamente, "cultura" e pode ser considerado o duplo germânico da palavra *Kultur*, de origem latina. Porém, *Bildung* remete a vários outros registros, em virtude, antes de tudo, de seu riquíssimo campo semântico: *Bild*, imagem, *Einbildungskraft*, imaginação, *Ausbildung*, desenvolvimento, *Bildsamkeit*, flexibilidade ou plasticidade, *Vorbild*, modelo, *Nachbild*, cópia, e *Urbild*, arquétipo. Utilizamos *Bildung* para falar no grau de "formação" de um indivíduo, um povo, uma língua, uma arte: e é a partir do horizonte da arte que se determina, no mais das vezes, *Bildung*. Sobretudo, a palavra alemã tem uma forte conotação pedagógica e designa a formação como *processo*. Por exemplo, *Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister (Wilhelm Meisters Lehrjahre)*, no romance de Goethe, são seus *Lehrjahre*, seus anos de aprendizado, onde ele aprende somente uma coisa, sem dúvida decisiva: aprende a formar-se (*sich bilden*).". BERMAN, A. *Bildung et Bildungsroman. Le temps de la réflexion*, v. 4, Paris, 1984 *apud* SUAREZ, Rosana. "Notas do conceito de *Bildung*" in *Kriterion* vol. 46 n.º 112, Belo Horizonte Dec. 2005 [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-12X2005000200005].

²²² KSA, *NF* Frühjahr-Sommer 1888, 16 [6].

²²³ KSA, *NF* Frühjahr 1888, 15 [65].

Por isso, Nietzsche pensa que o único objetivo do ensino se pauta exclusivamente na geração do *além do homem* (Übermensch), do superador, do homem mais forte. Assim, faz-se necessário um ensino cujo teor selecione apenas aqueles que possam ser uma “promessa de felicidade” para o futuro em força, destreza, honra, que seja arauto e víndice de uma *sabedoria trágica* (tragischen Erkenntnis). Mas Nietzsche busca uma cultura de exceção, segundo a qual há uma grande aposta em indivíduos excepcionais, ou seja, aqueles que efetivamente aprenderam a obedecer, pois assim poderão exercer a arte de comandar. E Nietzsche, como se sabe, aposta suas mais altas esperanças nos comandantes e legisladores do futuro. Justamente por isso, conclui Nietzsche que:

Até agora a educação não tinha em vista senão o proveito da sociedade; *não* o proveito maior possível do futuro, mas aquele precisamente da sociedade existente. Não se queria para ela senão os “instrumentos”. Admitido que a *riqueza das forças seja maior*, se poderia conceber uma subtração de forças, cujo fim consistiria no proveito, não mais da sociedade, mas do futuro – Esta tarefa deveria ser colocada, à medida que se compreende em que sentido a forma presente da sociedade se encontraria engajada numa transformação poderosa, até o dia em que *ela não poderia mais existir por si mesma*, mas somente como *meio* nas mãos de uma raça mais forte.²²⁴

Dito tudo isto, podemos nos ater à máxima de Nietzsche tal como se encontra num de seus fragmentos póstumos da primavera-verão de 1875: “Educar os educadores! Mas os primeiros devem começar por se educar a si próprios. E é para esses que eu escrevo.”²²⁵

A partir desta sentença, uma série de questões emergem de modo a poder auxiliar o processo de investigação ora visado, a saber: [i]. Qual a significação de educação para Nietzsche?; [ii]. Qual a contribuição crítica das reflexões de Nietzsche para o campo da educação? [iii]. Em que consiste esta contribuição e em que medida a mesma pode auxiliar o desenvolvimento da educação? [iv]. Há a formulação de uma teoria pedagógica no pensamento

²²⁴ „Bis jetzt hatte die „Erziehung“ den Nutzen der Gesellschaft im Auge: n i c h t den möglichen Nutzen der Zukunft, sondern den Nutzen der gerade bestehenden Gesellschaft. „Werkzeuge“ für sie wollte man. Gesetzt, der Reichtum an Kraft wäre größer, so ließe sich ein Abzug von Kräften denken, dessen Ziel n i c h t dem Nutzen der Gesellschaft gälte, sondern einem zukünftigen Nutzen. — Eine solche Aufgabe wäre zu stellen, je mehr man begriffe, in wiefern die gegenwärtige Form der Gesellschaft in einer starken Verwandlung wäre, um irgendwann einmal nicht mehr um ihrer selber willen existieren zu können: sondern nur noch als M i t t e l in den Händen einer stärkeren Rasse.“ KSA, NF 9 (153) 105.

²²⁵ „[...] Erzieher erziehn! Aber die ersten müssen sich selbst erziehn! Und für diese schreibe ich...” KSA, NF Frühling-Sommer 1875, 5 [25].

de Nietzsche?; [v]. Propor uma crítica à educação significa renunciar aos modelos de educação até então propostos? [vi].

Mas, afinal, o que supõe e implica assinalar que há de se 'educar os educadores'? Ora, se levarmos em consideração esta sentença de Nietzsche, veremos que a mesma é grande amplitude. A razão disto está subordinada a crítica às instituições políticas, à cultura secular que se mostra em processo de decadência. Em verdade, Nietzsche avalia que a humanidade até hoje só foi orientada para um lugar, e só teve até hoje apenas um ideal, o *ideal ascético* (asketisches Ideal). Posto isto, visa principiar o ensaio de uma mudança de atitude não baseada apenas em valores que faz moda hoje ou amanhã.

O modelo educacional que Nietzsche critica promove uma tendência – a seu ver crescente – em reduzir a “cultura” a simulacros dos *homines eruditi* através da superestima por especializações, as quais geram, por sua vez, para utilizar uma expressão cara a Nietzsche, o “filisteísmo da cultura”. Também critica os homens eruditos, pois o erudito, “[...] se na sua especialidade está acima do *vulgus*, para tudo mais, quer dizer, para tudo que é importante, não se mostra diferente deste.”²²⁶ A este respeito, escreve Nietzsche:

Todo o filosofar moderno está política e policialmente limitado à *aparência erudita*, por governos, igrejas, academias, costumes e covardias dos homens. Ele permanece no suspiro: “mas se...”, ou no reconhecimento “era uma vez” (...). Sim, pensa-se, escreve-se, imprime-se, fala-se, ensina-se, filosoficamente – até aí tudo é permitido, somente no agir, na assim chamada vida, é diferente: ali o permitido é sempre um só, e todo o resto é simplesmente impossível: assim o quer a cultura histórica. São homens ainda – pergunta-se então –, ou talvez apenas máquinas de pensar, de escrever e de falar?²²⁷

Assim pensando, Nietzsche faz uma analogia entre o erudito e um operário de fábrica, que utiliza seu tempo de vida num trabalho de virtuosismo inócuo, reativo, niilista. Avalia que a educação moderna está saturada de pressupostos e “métodos antinaturais de “educação”, uma vez que o próprio filosofar moderno é posto em questão e sustenta os princípios da educação moderna.

²²⁶ Ibidem, ibidem p. 75.

²²⁷ HL/Co. Ext(II), 1983: § 5: p. 63.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nietzsche pensava que era preciso educar os educadores. Como tentamos mostrar, a proposta de Nietzsche é a de uma extensa crítica à modernidade e, por conseguinte, como não poderia deixar de ser, o domínio da educação está contido nesta crítica. Por isso, Nietzsche insiste na distinção hierárquica: “Diferencio um tipo de vida ascendente de um outro, da decadência, da desagregação, da fraqueza. Dever-se-ia crer que a questão da distinção entre os dois tipos ainda está por colocar-se?...”²²⁸ Nesse sentido, no que tange aos estabelecimentos de ensino, resulta claro que a distinção acima faz-se valer quando o filósofo analisa as duas tendências nefastas que dominam o cenário da formação nos estabelecimentos de ensino alvo de sua crítica, pois a tendência à redução quanto a tendência à extensão da cultura não se furtam em absoluto a tal distinção.

Assim, não é menos certo que Nietzsche combate a democracia. Não pode haver equívoco aqui, pois ele combate o *suffrage universel*, na medida em que combate a suposta tendência moderna de “igualdade para todos”, quando a maioria não está sequer em condições de opinar em matérias a seu ver essenciais para o desenvolvimento de um tipo superior, de uma cultura superior, para a qual somente seres “cultivados” a esse fim poderiam vir a lograr tal tarefa. Para isso, Nietzsche exige a aniquilação do *suffrage universel*: isto é, medida cautelar contra a expansão da mediocridade. Nietzsche reconhece que o sufrágio universal tem como base a crença injustificada na igualdade entre os homens.²²⁹ A igualdade não passa de uma ficção conceptual, tipicamente metafísica, que foi estendido justamente para um campo no qual torna-se nefasta esta aproximação. Nenhum homem é igual a outro nem tem direitos iguais aos outros, a não ser com a lógica da revolução, a não ser com a miscelânea social na qual tudo se torna marca do animal de rebanho, se plebeiza e faz do rio do futuro um lugar onde reina a mediocridade. Não por acaso, termina por dizer em o *Crepúsculo dos ídolos*: “Aprender a pensar: não há mais noção disso em nossas escolas. Mesmo nas universidades, mesmo entre

²²⁸ „Ich unterscheide einen Typus des aufsteigenden Lebens und einen andern des Verfalls, der Zersetzung, der Schwäche. Sollte man glauben daß die Rangfrage zwischen beiden Typen überhaupt noch zu stellen ist?...“ WzM § 857: S. 581.

²²⁹ A razão aduzida para este reconhecimento se dá, num primeiro plano, a partir de uma concepção ontológica pluralista, segundo a qual nada na natureza *pode ser* efetivamente igual. O que há são *quanta* de poder.

autênticos doutores da filosofia começa a desaparecer a lógica como teoria, como prática, como *ofício*.”²³⁰ Ou mesmo: “A escola de educadores se funda na constatação de que os nossos educadores não são eles próprios educados, de que a necessidade deles se faz cada vez maior, mas a qualidade é cada vez mais medíocre [...]”.²³¹

Como fora dito, Nietzsche acalenta o sonho de uma cultura superior, a saber: “A cultura de um povo, em oposição a toda barbárie, como penso, pôde ser designada com alguma razão como unidade de estilo artístico em todas as manifestações da vida de um povo”²³², sendo essa para o qual deve estar voltado o processo educacional. Mas como ensina o próprio Nietzsche, é nefasto inserir uma distinção entre educação e cultura, uma vez que não há cultura que, enquanto cultura, não deixe de ser também um processo de educação, de disciplina, de seletividade, de adestramento e, outrossim, o produto da disciplina, o limite, a lei, engendra uma cultura. Numa palavra, ‘educação e cultura’ se compertencem²³³, formam uma unidade disposta sob o domínio da moral, mas respeitando uma sentença capital:

Educado, todo homem o é pelas circunstâncias, pela sociedade, por seus pais, irmãos e irmãs, pelos acontecimentos da época, pelo ambiente; mas tudo isso é uma educação do acaso, muito próprio de muitas maneiras de dar a ele uma formação muito infeliz. A humanidade, no seu conjunto, não foi até agora bem sucedida em superar esta *educação pelo acaso* oprimida como ela foi por esta idéia metafísica [na qual se embotou inclusive o espírito agudo de um Lessing] de que Deus tomou nas suas mãos a educação da humanidade e que somos totalmente incapazes de compreender as suas vias. Agora, a educação terá de fixar para si fins ecumênicos e excluir o acaso, inclusive o destino dos povos: - tarefa tão grande a uma espécie absolutamente nova de educadores, uma organização nova de médicos, professores, padres, naturalistas, artistas da cultura antiga...²³⁴

²³⁰ *GD/CI* § 7. “O que falta aos alemães”. pp. 60-61.

²³¹ „Die Schule der Erzieher entsteht auf Grund der Einsicht: daß unsere Erzieher selber nicht erzogen sind, daß das Bedürfniß nach ihnen immer größer, die Qualität immer geringer wird, daß die Wissenschaften durch die natürliche Zertheilung der Arbeitsgebiete bei dem Einzelnen die Barbarei kaum verhindern können, daß es kein Tribunal der Cultur giebt, welches von nationalen Interessen abgesehen die geistige Wohlfahrt des ganzen Menschengeschlechts erwägt: ein internationales Ministerium der Erziehung.” *KSA, NF* Ende 1876 — Sommer 1877, 23 [136].

²³² *HL/Co. Ext. (II)* [KSA 3, S. 1.265].

²³³ Segundo Dias, se há algum sentido para Nietzsche em declarar algo a respeito da distinção entre educação e cultura é para assinalar que “[...] cultura e educação são sinônimos de “adestramento seletivo” e “formação de si”; para a existência de uma cultura, é necessário que os indivíduos aprendam determinadas regras, adquiram certos hábitos e comecem a educar-se a si mesmos e contra si mesmos, ou melhor, contra a educação que lhes foi inculcada.” Cf. DIAS, R. “Cultura e educação no pensamento de Nietzsche.” In: <http://www.unimep.br/phpq/editora/revistaspdf/imp28art03.pdf>

²³⁴ „Erziehung wird jeder Mensch, durch die Umstände, Gesellen, Eltern, Geschwister, Ereignisse der Zeit, des Ortes: aber dies ist alles Erziehung des Zufalls und vielfältig geeignet, ihn recht unglücklich zu entwickeln. Über diese Erziehung durch den Zufall ist aber die Menschheit im Ganzen noch nicht hinausgekommen: gehindert durch die metaphysische Vorstellung (an welcher selbst Lessing's scharfer Geist stumpf wurde), daß ein Gott die Erziehung der Menschheit in die Hand genommen habe und daß wir seine Wege nicht völlig begreifen können. Von nun an hat die Erziehung sich ökumenische Ziele zu stecken und den Zufall selbst im Schicksal von Völkern auszuschließen: —

Como é possível perceber, é inequívoco para Nietzsche que um dos vetores importantes para fomento e amplificação da mediocridade nos estabelecimentos de ensino, e na cultura em geral, advém com o liberalismo. E justamente por isso, ou talvez também por isso, “o compromisso de Nietzsche com a cultura, acima da política, é resoluto.”²³⁵ Ademais, Keith Ansell-Pearson assinala o que relaciona-se ao aspecto que o próprio Nietzsche já tentava nos mostrar, contrariando os sentimentos morais democráticos:

Nietzsche sabe que está dizendo algo contrário ao acalentado ideal de igualdade que caracteriza a organização política moderna. Nós, os modernos, sustenta ele, recusamo-nos a aceitar o fato de que “a escravidão é da essência da cultura”. Atualmente a política é caracterizada pela indignação contra este fato.²³⁶

Se a escravidão é a fonte da cultura, isto é o que geralmente se tenta suavizar ou subtrair no pensamento de Nietzsche, pois é justamente o *hard*-Nietzsche. Se Nietzsche promete uma era trágica, como anuncia em textos póstumos – assim como em textos por ele autorizados e ainda publicados em vida –, apenas isso atesta ou seria o indício a nosso ver suficiente para demonstrar que nada disso inclui critérios de avaliação plebeus, isto é, não compartilha dos ideais políticos da democracia moderna que sustentam o movimento da educação moderna e contemporânea, baseados em valores decadentes. Daí sua exigência e esperança numa cultura forte, cuja compactação de forças possa ir de encontro à tendência de redução e de ampliação da cultura. Neste mesmo sentido, Hermann assinala de forma sucinta, mas pontual:

A radical preocupação com a cultura leva Nietzsche a denunciar o empobrecimento da experiência, que produz uma educação humana degenerada”, e a afirmar a “transvaloração” da educação numa perspectiva de auto-superação, de criação e cultivo de si, educação com ímpeto crítico, como um voltar-se à produção de espíritos livres, para a liberação do homem, pensada de acordo com a salutar radicalidade do pensamento.²³⁷

die Aufgabe ist so groß, daß eine ganz neue Gattung von Erziehern, ein neues Gebilde aus Ärzten Lehrern Priestern Naturforschern Künstlern der alten Kultur — — —“ KSA, NF Ende 1876 — Sommer 1877, 23 [94].

²³⁵ ANSELL-PEARSON, *Op. cit.*, p. 109.

²³⁶ Ibidem, ibidem, p. 86.

²³⁷ HERMANN, N., 2010, pp. 118-119.

Suma summarum, ao que parece a concepção pedagógica de Nietzsche visa à *formação* da cultura aristocrática²³⁸, formação cujo modelo é a cultura clássica dos gregos. Não se trata de uma atitude romântica, saudosista e idólatra dessa cultura. Portanto, não se trata de resgatar os gregos, a não ser no sentido de vislumbrar a atitude vital dessa cultura e suas prodigiosas fontes de força. Por fim, destaquemos um texto que atesta isto:

"[...] O mais desejável continua sendo, em todas as circunstâncias, uma rígida disciplina na *época certa*, ou seja, ainda numa idade em que desperte orgulho ver que muito é exigido de si mesmo. Pois isso diferencia de qualquer outra a escola da dureza como boa escola: que muito é exigido; que é exigido com rigor, que o bom, que até o excepcional é exigido como normal; que o louvor é raro, que não há indulgência; que a punição se impõe certa, objetiva, sem exceção para o talento e origem. Uma escola assim é necessária em todos os sentidos: isto vale tanto para o mais corpóreo quanto para o mais espiritual: funesto seria querer separar aqui! A mesma disciplina é que torna virtuosos o militar e o intelectual; e, olhando de mais perto, não há nenhum intelectual melhor qualificado que não tenha nos ossos os instintos de um militar virtuoso...cerrando fileiras, mas pronto a cada momento para avançar; preferindo o perigo à acomodação; não calculando em detalhes o que é permitido e o que não é; sendo mais inimigo do mesquinho, do espertalhão e do parasitário que do mal...O que se *aprende* em uma escola rígida? A *obedecer* e a *mandar* ---"²³⁹

²³⁸ "O sentido do dever é, nos poemas homéricos, uma característica essencial da nobreza, que se orgulha por lhe ser imposta uma medida exigente. A força educadora da nobreza reside no fato de despertar o sentimento do dever em face do ideal, que deste modo o indivíduo tem sempre diante dos olhos." [Cf. JAEGER, W., 2010, p. 281.

²³⁹ „Ich sehe durchaus nicht ab, wie Einer es wieder gut machen kann, der versäumt hat, zur rechten Zeit in eine gute Schule zu gehen. Ein solcher kennt sich nicht: er geht durchs Leben, ohne gehen gelernt zu haben: der schlaffe Muskel verräth sich bei jedem Schritt noch. Mitunter ist das Leben so barmherzig, diese harte Schule nachzuholen: jahrelanges Siechthum vielleicht, das die äußerste Willenskraft und Selbstgenugsamkeit herausfordert; oder eine plötzlich hereinbrechende Nothlage, zugleich noch für Weib und Kind, welche eine Thätigkeit erzwingt, die den erschlafnen Fasern wieder Energie giebt und dem Willen zum Leben die Zähigkeit zurückgewinnt...Das Wünschenswerthe bleibt unter allen Umständen eine harte Disziplin zur rechten Zeit, das heißt in jenem Alter noch, wo es stolz macht, viel von sich verlanget zu sehen. Denn dies unterscheidet die harte Schule als gute Schule von jeder anderen: daß Viel verlanget wird; daß streng verlanget wird; daß das Gute, das Ausgezeichnete selbst als normal verlanget wird; daß das Lob selten ist, daß die Indulgenz fehlt; daß der Tadel scharf, sachlich, ohne Rücksicht auf Talent und Herkunft laut wird. Eine solche Schule hat man in jedem Betracht nöthig: das gilt vom Leiblichsten wie vom Geistigsten: es wäre verhängnißvoll, hier trennen zu wollen! Die gleiche Disziplin macht den Militär und den Gelehrten tüchtig; und näher besehen, es giebt keinen tüchtigen Gelehrten der nicht die Instinkte eines tüchtigen Militärs im Leibe hat... in Reih und Glied stehen, aber fähig jeder Zeit, voranzugehen; die Gefahr dem Behagen vorziehen; das Erlaubte und Unerlaubte nicht in einer Krämerwaage wiegen; dem Mesquinen, Schlaunen, Parasitischen mehr feind sein als dem Bösen...— Was lernt man in einer harten Schule? Gehorchen und Befehlen, — — —" KSA, NF Frühjahr 1888, 14 [161]. Neste aspecto, é possível verificar semelhança entre a compreensão de Nietzsche expressa neste texto ora destacado e um texto clássico de Comenius (1592-1670), que se segue: "No homem, só é firme e estável aquilo que se recebe na primeira idade...no homem as primeiras impressões estampam-se de tal maneira que é um autêntico milagre fazê-las tomar nova forma; por isso, é de aconselhar que elas sejam modeladas logo nos primeiros anos de vida, segundo as verdadeiras normas de sabedoria." (COMENIUS, *Op. cit.*, p. 131). Entretanto, até agora parece resultar claro e possível de verificar, a partir das análises do papel da moralidade dos costumes em todo o descomunal processo de adestramento do animal humano, o quanto Nietzsche se distancia do projeto de educação pastoral de personagens históricos célebres no campo da educação moderna, à semelhança de Johann Comenius (1592-1670), cuja crença é a de que "o homem é um animal cheio de mansidão e de essência divina, se é tornado manso por meio de uma verdadeira educação, pelo contrário, se não recebe nenhuma ou a recebe falsa, torna-se o mais feroz de todos os animais que a terra produz." [COMENIUS, *Op. cit.*, p. 119].

REFERÊNCIAS

Fontes Primárias

NIETZSCHE, Friedrich, **Sämtliche Werke**. Kritische Gesamtausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Mortinari. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1988, 15 Bände.

_____, **Obras Incompletas**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).

_____, **O Nascimento da Tragédia. Helenismo e Pessimismo**. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____, **Segunda Considerações Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida**. Trad. Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____, **Crepúsculo dos Ídolos**. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____, **Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres**. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____, **Gaia Ciência**. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____, **Assim falou Zaratustra. Um livro para todos e para ninguém**. Trad. Mário Silva. São Paulo: Círculo do Livro, 1986.

_____, **Além do Bem e do Mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro**. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____, **Escritos sobre Educação**. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2011.

_____, **Escritos sobre Política (I)**. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2007.

_____, **Escritos sobre Política (II)**. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2010.

_____, **Genealogia da Moral: uma polêmica**. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____, **O Anticristo. Anátema sobre o Cristianismo**. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____, **Ecce Homo: como alguém se torna o que é**. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Ed. Max Limonad, 1985.

_____, **Cinco Prefácios para cinco livros não escritos**. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Ed. Sette Letras, 2000.

_____, **Der Wille zur Macht**. Sämtliche Werke. Alfred Kröner Verlag Stuttgart, 1996.

_____, **Fragmentos Finais**. Tradução de Flávio Köthe. Brasília: UnB, 2002.

Fontes Secundárias

ANSELL-PEARSON, K. **Nietzsche como pensador político**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed., 1997.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Livro G. Tradução do grego de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 3 Tomos, 2001.

_____, Tradução do grego por Vincenzo Cocco e notas de Joaquim de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural. Coleção Os Pensadores. 1.^a edição, 1973.

_____, **Tópicos**. Tradução do grego por Vincenzo Cocco e notas de Joaquim de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural. Coleção Os Pensadores. 1.^a edição, 1973.

BÍBLIA SAGRADA São Paulo: Editora Vida, 2003.

COMENIUS, **Didáctica Magna**. Trad. e notas de Joaquim F. Gomes, 4.^a. Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1996.

DESCARTES, R. **Princípios de Filosofia**. Lisboa: Trad. de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____, **Meditações Metafísicas**. In: Coleção Os Pensadores. Tradução, Bento Prado Jr. São Paulo: Abril, 1973.

DELEUZE, Gilles, **Nietzsche**. Trad. Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1965.

_____, **Nietzsche e a filosofia**. Trad. Edmundo F. Dias e Tuth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.

DIAS, R. M. **Nietzsche educador**. São Paulo: Scipione, 2003.

FICHTE, J.G. **A doutrina da ciência de 1794 e outros escritos**. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1984. [Col. Os Pensadores].

FINK, Eugen. **A Filosofia de Nietzsche**. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

FOUCAULT, Michel, **Nietzsche, la généalogie et l'histoire**. Paris: PUF, 1971.

_____, **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GIACÓIA JÚNIOR, O. **Nietzsche & Para Além de Bem e Mal**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

_____, **Nietzsche. Para a genealogia da moral**. São Paulo: Scipione, 2001.

_____, **Nietzsche**. São Paulo: Publifolha, 2000.

_____, "Friedrich Nietzsche. Fragmentos Póstumos II" in **Textos Didáticos**, 26, Campinas: UNICAMP, 1996.

GILES, Thomas Ranson. **História da Educação**. São Paulo: EPU, 1987.

GRANIER, Jean. **Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche**. Paris: Gallimard, 1993.

HEGEL, G.W.F. - "Jenaer Schriften" [1801-1807] **Gesammelte Werke** (II) Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

HEIDEGGER, Martin., **Nietzsche (I-II)**. Vittorio Klostermann-Frankfurt am Main, 1960.

HUSSERL, Edmund. **Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen**. Herausgegeben und Eingeleitet von Walter Biemel - Band II, Husserliana, Haag, Martinus Nijhoff, 1958 ; **A Idéia da Fenomenologia**.. Edições 70, Lisboa 1990.

HERBART, Johann. **Pedagogia Geral**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2003.

JAEGER, Werner. **Paidéia. A formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KANT, Immanuel. **Lógica**. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

_____. **Lógica**. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp/EDUFU, 1998.

_____. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

- LIMA, J.B.S. **As mais antigas normas de Direito**. Rio de Janeiro: Ed. Forense, 1983.
- MACHADO, R. **Nietzsche e a Verdade**. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1999.
- _____. **Zaratustra: tragédia nietzschiana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie**. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971.
- _____. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Trad. Oswaldo Giacóia Jr. São Paulo: Annablume, 1997.
- NEUKAMP, Elenilton. **Nietzsche, o professor**. São Leopoldo: Ed.Nova Harmonia/Oikós, 2008.
- NETO, A. L. Machado e NETO, Zahide Machado. **O Direito e a vida social**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1966.
- PASCHOAL, A. E. **A Genealogia de Nietzsche**. Curitiba: Ed. Champagnat, 2003.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato social**. Tradução de Lourdes Machado Santos Machado; introduções e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 4ª. Edição – Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- _____. **Emílio**. Trad. Roberto Leal Ferreira, São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- SAFRANSKI, Rüdiger. **Nietzsche, biografia de uma tragédia**. Trad. Lya Lett Luft. São Paulo: Geração Ed., 2001.
- SCHACHT, R. **Nietzsche, Genealogy, Morality**. London: University of California, 1994.
- VATTIMO, Gianni. **Introdução a Nietzsche**. Trad. Antonio Guerreiro. Lisboa: Presença, 1990.
- WOTLING, Patrick. **Nietzsche e le problème de la civilisation**. Paris: PUF, 1999.

Artigos

- FÁVERO, A., CEPAS, F., GONTIJO, P., GALLO, S. & KOHAN, W. **O Ensino de filosofia no Brasil : um mapa das condições atuais**. in *SciELO*. Cad. Cedes, Campinas, vol. 24, nº. 64 [pp.257-284] Set./Dez. 2004. <http://www.scielo.br/pdf/ccedes/v24n64/22830.pdf>
- LIMA VAZ, H.C., “Método e Dialética” in **Filosofia e Método**. Emídeo Fontenele de Brito & Luiz Harding Chang (Orgs). São Paulo: Edições Loyola, 2002, pp. 09-17.
- HERMANN, N. “Nietzsche: crítica e transvalorização da Educação” in FÁVERO, A. & LAGO, C. (Orgs.) **Leituras sobre Nietzsche e a Educação**. Passo Fundo: Ed. IMED, 2010, pp. 112-123.
- _____. “Ética: a aprendizagem da arte de viver”. Educ. Soc. vol. 29 n.º 102, Campinas (pp.15-32) Jan./Abr. 2008. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-73302008000100002
- NEUKAMP, E. “O professor Nietzsche e a Educação” in FÁVERO, A. & LAGO, C. (Orgs.) **Leituras sobre Nietzsche e a Educação**. Passo Fundo: Ed. IMED, 2010, pp. 81-90.
- SUAREZ, Rosana. “Notas do conceito de *Bildung*” in **Kriterion** vol.46 n.º 112, Belo Horizonte Dec. 2005 http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2005000200005

ANEXO

MEMBROS DA BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Celso de Moraes Pinheiro

(Membro Argüidor Interno – UFPR/PR)

Doutorado em Filosofia (Conceito CAPES 6)

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS, Brasil com período sanduíche em Université de Toulouse II - Le Mirail, France (Orientador: Pierre Keszberg)

Título: A finalidade ético-política na formação do homem ideal em Kant.

Ano de Obtenção: 2003.

Orientador: 🧐Nythamar Fernandes de Oliveira

Prof. Dr. Gelson Tesser

(Membro Argüidor Interno – DFTE/PPGE/UFPR-PR)

Doutorado em Educação (Conceito CAPES 5) .

Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, Brasil.

Título: Ética e Educação: Uma Reflexão Filosófica a partir da Teoria Crítica de Jürgen Habermas

Ano de Obtenção: 2001.

Orientador: 🧐Dr. Pedro Laudinor Goergen.

Sr. Prof. Dr. Udo Baldur Moosburger

(Membro Orientador – Presidente da Banca Examinadora – DFTE/PPGE-PPGF/UFPR (PR)

Doutorado em Filosofia

UNIVERSITÉ DE TOULOUSE LE MIRAIL, UTM, France.

Título: Communauté chretienne et theorie de l'esprit dans le manuscrit de 1821 sur la Philosophie de la Religion de Hegel,

Ano de Obtenção: 2006.

Orientador: Jean-Marie Vaysse